

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'INTERCULTURALISME:
LE MODÈLE QUÉBÉCOIS DE GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
GENEVIÈVE BARIL

NOVEMBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

AVANT-PROPOS

Ce mémoire est un essai critique portant sur le modèle québécois d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel – autrement appelé l'interculturalisme. De multiples raisons ont motivé ce choix d'objet d'étude et ce type de recherche. Attardons-nous d'abord à celles relatives au premier. Je m'intéresse à la participation citoyenne des Québécois – et, plus particulièrement, celle des jeunes âgés de 15 à 35 ans – issus des minorités ethnoculturelles et des minorités nationales depuis un certain nombre d'années déjà. Le tout a commencé alors que j'occupais la vice-présidence du Conseil permanent de la jeunesse (CPJ), de 2001 à 2004.

Le CPJ a mené une recherche¹ sur cet enjeu à la suite d'un constat troublant: lors du Sommet du Québec et de la jeunesse tenu en février 2000, le gouvernement du Québec avait convié une centaine de leaders de la société civile œuvrant dans tous les secteurs dont celui de la jeunesse; parmi les leaders provenant de ce dernier, aucun n'était issu des minorités ethnoculturelles et des Premières nations et Inuit. Cette absence pose problème, car elle traduit une intégration incomplète à la société québécoise, ou un manque d'ouverture de celle-ci ou encore un dialogue discontinué entre ceux-ci et celle-là. De plus, elle entraîne un déficit de pertinence des pourparlers puisque les points de vue de ces catégories de citoyens n'ont pu être exprimés et pris en compte dans les conclusions de l'exercice. Qui plus est, cette absence annonce des perspectives d'avenir inquiétantes quant à la présence de Québécois issus des minorités dans les instances décisionnelles du Québec de demain.

¹ Québec. Conseil permanent de la jeunesse, *Remixer la cité. La participation citoyenne des jeunes Québécois issus de l'immigration et des minorités visibles*, Québec, Les Publication du Québec. 2004. 126 p.

Après avoir rencontré une quarantaine de jeunes Québécois issus des minorités ethnoculturelles, le CPJ a relevé un certain nombre d'obstacles matériels, cognitifs et symboliques à leur participation active à la délibération publique et à l'engagement citoyen dont le chômage chronique et les conditions économiques difficiles, la méconnaissance des lieux d'implication, des réseaux d'influence et des règles du jeu démocratique ainsi que le manque de modèles et le fossé culturel. Mentionnons également le racisme et la discrimination ainsi que le déni du problème par la majorité.

Suite à ces conclusions, j'ai décidé de contribuer à lever certains de ces obstacles dans le cadre de mes fonctions subséquentes à l'Institut du Nouveau Monde (INM). C'est ainsi qu'en 2005 et 2006 – alors que je collaborais au recrutement de participants pour les 2^e et 3^e éd. de l'École d'été –, j'ai approché quelques organismes ethnoculturels afin qu'ils diffusent l'invitation auprès des jeunes fréquentant leurs services. Et, depuis janvier 2007, à titre de responsable du programme *Pont interculturel*, j'élabore et je mets en œuvre des stratégies interculturelles de mobilisation et de recrutement visant à susciter et à soutenir la participation des Québécois issus de l'immigration récente, des minorités ethnoculturelles, de la minorité anglo-québécoise et des Premières nations et Inuit aux activités de délibération de l'INM.

C'est dans ce contexte que m'est venue l'idée de me pencher sur l'interculturalisme québécois et d'en faire l'objet d'étude de ce mémoire. Partant de la prémisse stipulant que la participation citoyenne constitue l'ultime étape d'une intégration sociale réussie à une collectivité donnée, j'ai décidé de porter mon regard en amont, c'est-à-dire du côté du modèle d'intégration appelé à encadrer ce long processus. Or, très rapidement, je me suis butée à un obstacle de taille: très peu de choses ont été écrites sur le modèle québécois de l'interculturalisme. Cela m'a occasionné bien des maux de tête et des remises en question.

Entretemps, toutefois, l'actualité politique québécoise confirmait les résultats de mes recherches préliminaires justifiant la pertinence de mes travaux de recherche. En effet, dans son rapport final, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées

aux différences culturelles (CCPARDC) stipule « que l'on ne dispose pas actuellement d'une connaissance suffisante de la situation de l'interculturalisme² » et « [qu'en] tant que politique d'intégration, [il] n'a jamais fait l'objet d'une définition complète et officielle de la part de l'État québécois³ ». C'est pourquoi elle recommande à ce dernier de libérer des fonds de recherche additionnels pour l'étudier et d'adopter, à la suite d'une vaste consultation publique, une politique le définissant et l'établissant comme modèle d'intégration au Québec.

Quant au type de recherche que j'ai privilégié, à savoir l'essai politique, je suis consciente qu'une telle démarche est assez inusitée à la maîtrise et qu'elle est fort ambitieuse. Cependant, je tiens à préciser que je ne prétends pas à l'exhaustivité. Mon intention consiste plutôt à répondre à l'invitation lancée par la CCPARDC, c'est-à-dire poursuivre la réflexion, la recherche et la délibération quant à l'interculturalisme québécois.

Enfin, je tiens à remercier le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité au Québec (CRIDAQ) pour l'aide financière qu'ils m'ont accordée ainsi qu'Alain-G. Gagnon et Michel Venne pour leur soutien et leur encouragement. Je remercie, également, René, Suzanne, Patrick et Diane ainsi que mes fidèles amies qui, semaine après semaine, m'ont accompagné moralement dans ce long processus. Enfin, je remercie mon compagnon, David Chagnon, pour la confiance qu'il me témoigne depuis les tous débuts.

² Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*, Rapport abrégé, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, p. 41.

³ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*, Rapport intégral, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, p. 261.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	ii
LISTE DES SIGLES	viii
RÉSUMÉ.....	ix
INTRODUCTION	1
QU'EST-CE L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS?.....	1
<i>Type de recherche et hypothèses.....</i>	<i>4</i>
CHAPITRE I.....	7
LE MULTICULTURALISME:	7
LE MODÈLE CANADIEN DE GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE.....	7
1.1 <i>Le multiculturalisme : une politique du gouvernement fédéral canadien.....</i>	<i>7</i>
1.1.1. Un mode d'intégration et une représentation de la nation faisant l'objet de critiques ...	11
1.2 <i>Le multiculturalisme : un mouvement ethno-politique.....</i>	<i>14</i>
1.3 <i>Le multiculturalisme : une idéologie.....</i>	<i>15</i>
1.3.1 Le débat entre libéralisme et communautarisme.....	15
1.3.2 L'approche contextuelle de la théorie politique.....	18
CHAPITRE II.....	29
L'INTERCULTURALISME EN TANT QUE POLITIQUE.....	29

2.1 <i>L'affirmation nationale (1960-1976)</i>	31
2.1.1 De minoritaire à majoritaire	31
2.1.2 Le français: la langue officielle et commune	32
2.1.3 Immigration et intégration: le Québec comme société d'accueil.....	33
2.1.4 Les droits fondamentaux et culturels	34
2.2 <i>La convergence culturelle (1976-1985)</i>	35
2.2.1 La Charte de la langue française (la loi 101).....	36
2.2.2 La politique québécoise du développement culturel.....	37
2.2.3 Le plan d'action <i>Autant de façons d'être Québécois</i>	38
2.3 <i>La culture publique commune (1985-1994)</i>	39
2.3.1 L'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration	40
2.4 <i>La citoyenneté québécoise (1994-2003)</i>	43
2.4.1 Le ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration.....	44
2.4.2 La Loi respectant l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec	45
2.4.3 Le Forum national sur la citoyenneté et l'intégration.....	46
2.4.4 Les États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec.....	48
2.5 <i>Le retour à la culture publique commune (2003-2007)</i>	50
2.6 <i>Vers une reformulation de la politique québécoise... ?</i>	51
CHAPITRE III	53
L'INTERCULTURALISME EN TANT QU'IDÉAL-TYPE	53
3.1 <i>Le pluralisme culturel et la redéfinition des deux méta-normes fondant les sociétés contemporaines</i>	55
3.1.1 Un libéralisme ouvert à la différence culturelle	55
3.1.2 Une démocratie dialogique et agonique	62
3.2 <i>Le pluralisme culturel et la redéfinition des fondements traditionnels de l'État-nation</i>	67
3.2.1 Une citoyenneté multinationale	68

3.3 <i>Le régime de citoyenneté québécois</i>	73
3.3.1 Une identité nationale résolument inclusive	74
3.3.2 Une langue publique commune comme dénominateur culturel principal	78
CHAPITRE IV	85
L'INTERCULTURALISME EN TANT QUE PRATIQUE POLITIQUE	85
4.1 <i>Les conditions de possibilités de la francophonie québécoise</i>	86
4.1.1 Le mode de co-intégration comme nouvel idéal intégrateur.....	86
4.2 <i>La CCPARDC comme pratique politique de co-intégration</i>	88
4.2.1 Les orientations générales du rapport	89
4.2.2 Les activités de consultation publique	94
CONCLUSION	98
L'INTERCULTURALISME:	98
LE MODÈLE QUÉBÉCOIS DE GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE	98
BIBLIOGRAPHIE	108

LISTE DES SIGLES

CCCI	Conseil des communautés culturelles et de l'immigration
CCPARDC	Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles ou Commission Bouchard-Taylor
CÉGSALFQ	Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec
CPJ	Conseil permanent de la jeunesse
CRI	Conseil des relations interculturelles
CSLF	Conseil supérieur de la langue française
INM	Institut du Nouveau Monde
MCCI	ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration
MICC	ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles
MIQ	ministère de l'Immigration du Québec

RÉSUMÉ

Qu'est-ce que l'interculturalisme québécois? Voilà une question actuelle à laquelle peu d'éléments de réponse ont été apportés jusqu'à présent. D'ailleurs, la Commission Bouchard-Taylor recommandait récemment à l'État québécois d'allouer des fonds de recherche pour l'étudier et d'adopter une politique qui le définisse et l'établisse officiellement comme modèle de gestion de la diversité. Ce mémoire s'inscrit dans cette perspective. Adoptant la forme de l'essai critique, il propose une définition de l'interculturalisme reposant sur trois postulats: sa caractéristique principale est qu'il a été conçu pour répondre aux défis particuliers auxquels le Québec est confronté à titre de société d'accueil majoritairement francophone se trouvant en contexte de minoritaire en Amérique du Nord et dont le statut politique renvoie à celui d'une entité fédérée; reconnaissant le Québec en tant que nation, il en fait son cadre d'opération; il correspond à la fois à une politique publique, à un idéal-type et à une pratique politique.

Le premier chapitre examine le modèle canadien de gestion de la diversité (le multiculturalisme) afin de comprendre pourquoi le Québec a décidé de se doter de son propre modèle (l'interculturalisme). Pour leur part, les chapitres suivants explorent l'interculturalisme comme politique, idéologie et pratique politique. Voici les principales conclusions de notre étude. Étant donné que le multiculturalisme canadien dans un cadre bilingue ne reconnaît pas le caractère distinct et national de la communauté politique québécoise, celle-ci n'a eu d'autre choix que de mettre en place sa propre politique de gestion de la diversité. Après avoir retracé son historique, notre étude montre que celle-ci en est à l'étape d'une reformulation, mais qu'au-delà des divisions partisans, un consensus significatif se dégage: le Québec est une nation libérale, démocratique, pluraliste, inclusive et majoritairement francophone. Approfondissant ensuite ce consensus, notre étude propose une conception normative de l'interculturalisme reposant sur cinq principes ainsi que sur une représentation de la nation compatible avec ceux-ci. S'interrogeant, par la suite, sur les conditions de développement d'une telle représentation, notre étude montre que le mode de co-intégration est tout désigné pour relever ce défi. En guise de conclusion, l'interculturalisme québécois est comparé au multiculturalisme canadien afin d'identifier les éléments de convergence et de divergence et quelques perspectives de développement sont également proposées à l'endroit du premier.

Mots clés : Interculturalisme, multiculturalisme, politique publique, modèle de pluralisme, nation québécoise, mode d'intégration, diversité culturelle, minorités ethno-culturelles, minorités nationales, majorité franco-québécoise, immigration

INTRODUCTION

QU'EST-CE L'INTERCULTURALISME QUÉBÉCOIS?

Notre mémoire de maîtrise vise à répondre au questionnement général suivant: qu'est-ce que l'interculturalisme québécois? Bien que cette notion soit entrée dans le vocabulaire théorique, politique et social québécois des dernières décennies, il serait hasardeux d'en trouver une définition à la fois claire et partagée ou, à tout le moins, largement débattue. En fait, dans la plupart des cas, on y réfère de manière allusive et imprécise pour désigner le modèle québécois d'intégration, d'immigration et de pluralisme culturel. Ajoutons que contrairement au multiculturalisme¹, l'interculturalisme n'a fait l'objet d'aucun débat ou travail théorique majeur.

La mince littérature existante l'analyse, la plupart du temps, sous l'angle d'une politique publique en le comparant au multiculturalisme canadien. À cet égard, nous identifions deux

¹ Voir à ce sujet Evelyn Kallen, «Multiculturalism: Ideology, Policy and Reality», *Journal of Canadian Studies*, vol. 17, no 1, (printemps) 1982, p. 51-63; Charles Taylor, «La politique de reconnaissance», In *Multiculturalisme, différence et démocratie*, p. 41-99, Paris, Flammarion, 1994; Leslie Pal, *Interests of State: The Politics of Language, Multiculturalism, and Feminism in Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1993, 330 p.; Vince Seymour Wilson, «The Tapestry Vision of Canadian Multiculturalism», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 26, no. 4, (décembre) 1993, p. 645-669; Neil Bissoondath, *Le marché aux illusions: La méprise du multiculturalisme*, Montréal, Boréal, 1995, 242 p.; Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 2001, 357 p.; Mikhaël Elbaz et Denise Helly (dir. publ.), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, 260 p.; Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 379 p.; Kymlicka et Wayne Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, 444 p.; Yasmeen Abu-Laban et Christina Gabriel, *Selling Diversity: Immigration, Multiculturalism, Employment Equity, and Globalization*, Peterborough, Broadview Press, 2002, 202 p.

camps principaux : l'école multiculturelle et l'école interculturelle. La première soutient que la politique canadienne du multiculturalisme et la politique québécoise de l'interculturalisme ont évolué de façon convergente et que les différences entre les deux sont aujourd'hui relativement ténues². Pour sa part, la seconde soutient à l'inverse que l'interculturalisme québécois se distingue du multiculturalisme canadien en ce qu'il reconnaît le Québec comme «nation» ou «société distincte»³.

Nous estimons que l'une et l'autre ont en partie raison. Tout dépend en réalité de la manière dont on conçoit l'interculturalisme québécois. Dans un sens étroit, il renvoie aux mesures, actions et programmes gouvernementaux mis de l'avant pour favoriser l'immigration et l'intégration. À cet égard, les deux politiques semblent effectivement converger et, au-delà de la rhétorique, la littérature existante n'a pas encore démontré empiriquement le contraire. Dans un sens large, l'interculturalisme québécois renvoie à un mode particulier d'intégration

² Voir à ce sujet Denise Helly, *Revue des études ethniques au Québec*, Montréal, ministère de l'Immigration et de la Citoyenneté, Métropoles et Immigration et métropoles Montréal, 1997, 310 p.; Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle*, Sainte-Foy (Qué.), Presses de l'Université Laval, 1996, 491 p.; Marie Mc Andrew, «Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois», In *Pluralisme et éducation*, T. 1, sous la dir. de Mc Andrew, Olga Galatanu et Rodolphe Toussaint, p. 22-51, Montréal et Paris, Publications de la Faculté des sciences de l'éducation/Association francophone d'éducation comparée, 1995; Danielle Juteau, Mc Andrew et Linda Pietrantonio, «Multiculturalism à la Canadian» and Intégration à la Québécoise », In *Blurred Boundaries*, sous la direction de Rainer Bauböck et John Rundell, p. 95-110, Brookfield, Ashgate Publishing, 1998; Mc Andrew, «Des balises pour une société ouverte et inclusive», *Options politiques*, (septembre 2007), p. 45-51.

³ Voir à ce sujet Gary Caldwell, «Immigration et la nécessité d'une culture publique commune», *L'Action nationale*, vol. LXXVIII, no 8 (octobre 1988), p. 705-711; Julien Harvey, «Culture publique, intégration et pluralisme», *Relations*, (octobre 1991), p. 239-241; Harvey et Caldwell, «Culture publique commune», *L'Action nationale*, vol. LXXXIV, no 6 (juin 1994), p. 786-794; Québec. Conseil des communautés culturelles et de l'immigration (CCCI), *Gérer la diversité dans un Québec francophone, démocratique et pluraliste*, Québec, Les Publications du Québec, 1993, 103 p.; Alain-G. Gagnon, «Plaidoyer pour l'interculturalisme», *Possibles*, (automne 2000), p. 11-25; Gagnon et Raffaele Iacovino, «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté», In *Québec: État et Société*, T. 2, sous la dir. de Gagnon, p. 413-436. Montréal, Québec/Amérique, 2003; Québec, Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec (CÉG-SALFQ), *Le français, une langue pour tout le monde*, Québec, Les Publications du Québec, 2001, 285 p.; Micheline Labelle, François Rocher, et Guy Rocher, «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration», *Cahiers de recherche sociologique*, no 25, 1995, p. 214-245; Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», In *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, p. 19-43. Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

qui est lui-même inexorablement lié à un mode de représentation politique et culturelle; autrement dit, analysé sous cet angle, il renvoie au débat sur la redéfinition de la nation québécoise comme cadre général d'intégration symbolique.

Dans ce mémoire, nous partons de ce dernier postulat et nous ferons de l'interculturalisme québécois notre objet d'étude principal. Nous mettrons de côté l'approche traditionnelle comparant les politiques publiques du gouvernement fédéral canadien et du gouvernement québécois en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel⁴, non pas parce que celle-ci soit dépourvue d'intérêt ou non pertinente, mais plutôt parce que la tâche la plus pressante consiste à définir la politique québécoise de l'interculturalisme. De ce point de vue, nous rejoignons deux des principaux constats de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC). Le premier stipule que «l'interculturalisme en tant que politique d'intégration n'a jamais fait l'objet d'une définition complète et officielle de la part de l'État québécois⁵». Pour cette raison, elle recommande à ce dernier d'adopter prioritairement, à la suite d'une vaste consultation publique et d'un vote à l'Assemblée nationale,

[...] un texte officiel (loi, énoncé de politique ou déclaration) qui définisse l'interculturalisme dans une perspective large. Ce texte constituerait ainsi une composante importante du projet de société et servirait de cadre de référence à la conception de politiques et de programmes. En assurant la cohérence de la démarche gouvernementale, il fournirait à tous les acteurs collectifs un repère commun officiel.⁶

⁴ Pour une étude approfondie, voir à ce sujet Charles-Antoine Sévigny, *La citoyenneté en contexte de diversité culturelle*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008, 169 p.

⁵ Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC), *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*. Rapport abrégé. Québec. Les Publications du Québec, mai 2008, p. 41.

⁶ *Ibid.*, p. 45.

Le second constat met en évidence le fait que la situation de l'interculturalisme au Québec est méconnue. C'est pourquoi la CCPARDC recommande à «l'État de libérer des fonds de recherche additionnels⁷» afin de l'étudier.

Type de recherche et hypothèses

Adoptant la forme de l'essai, ce mémoire s'inscrit dans cette perspective en proposant une définition de l'interculturalisme québécois. L'objectif est ambitieux, certes, mais nous tenons à préciser que nous ne prétendons pas à l'exhaustivité. Notre intention consiste plutôt à participer à l'éventuel débat public, à répondre à l'invitation lancée par la CCPARDC. Notre proposition de définition repose sur trois hypothèses de recherche: (1) la caractéristique principale de l'interculturalisme québécois est qu'il a été conçu pour répondre aux défis particuliers auxquels le Québec est confronté à titre de société d'accueil francophone se trouvant en contexte de minoritaire au Canada et en Amérique du Nord et dont le statut politique actuel renvoie à celui d'une entité fédérée; (2) reconnaissant le Québec en tant que nation, il en fait son cadre d'opération; (3) il correspond à la fois à une politique publique, à un idéal-type et à une pratique politique.

Au premier chapitre, nous nous pencherons sur les deux premières hypothèses. Il s'agira de comprendre pourquoi un État non souverain comme le Québec a décidé de se doter de son propre modèle de gestion de la diversité culturelle alors qu'il en existait déjà un au pays: le multiculturalisme canadien. Nous procéderons à l'examen de ce dernier en synthétisant de manière critique quelques-unes des principales contributions à son sujet. Pour ce faire, nous structurerons notre réflexion à partir du cadre d'analyse employé par Evelyn Kallen lequel repose sur les trois prémisses suivantes:

⁷ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*. Rapport intégral, Québec, Les Publications du Québec, mai 2008, p. 272.

À l'heure actuelle au Canada le concept de «multiculturalisme» s'emploie librement selon au moins trois acceptions: 1) pour indiquer la diversité ethnique du peuple canadien (la mosaïque canadienne), 2) pour signaler la politique du gouvernement fédéral, et 3) pour désigner l'idéologie du pluralisme culturel dont s'inspire la politique fédérale.⁸

L'adoption et l'application de ce cadre nous conduira à analyser le multiculturalisme canadien selon trois conceptions différentes, c'est-à-dire comme une politique du gouvernement fédéral canadien (la politique du multiculturalisme), une pratique politique (le mouvement ethno-politique) et un idéal-type (la mosaïque ethnique égalitaire).

Nous reprendrons ensuite ce cadre pour tenter de définir la notion d'interculturalisme québécois. Les deuxième, troisième et quatrième chapitres seront donc l'occasion de vérifier notre troisième hypothèse de recherche. Au second chapitre, nous retracerons l'histoire de la politique québécoise en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel. Au terme de l'exercice, nous constaterons que de 1960 à 2007, celle-ci a promu successivement cinq modes d'intégration et qu'aujourd'hui, elle en est à l'étape de la formulation d'un nouveau paradigme. Nous verrons cependant qu'au-delà des divisions partisans, un consensus significatif transcende les cinq périodes : le Québec est une nation libérale, démocratique, pluraliste, inclusive et majoritairement francophone.

Au troisième chapitre, nous approfondirons ce consensus au plan théorique en faisant appel à six penseurs québécois – Charles Taylor, Jocelyn Maclure, Alain-G. Gagnon, Raffaele Iacovino, Dimitrios Karmis et Gérard Bouchard – dont les travaux étudient le rapport entre le pluralisme culturel caractérisant les démocraties libérales et la théorie politique contemporaine. De cet examen, nous dégageront trois enseignements principaux. Tout d'abord, la nécessité d'adopter une approche contextuelle de la théorie politique pour appréhender le phénomène de la diversité. Ensuite, cinq principes fondent normativement l'interculturalisme québécois en tant que modèle de pluralisme: il s'agit d'un libéralisme ouvert à la différence culturelle, d'une démocratie dialogique et agonique, d'une citoyenneté multinationale, d'une

⁸ Kallen, «Multiculturalism», p. 51.

identité nationale résolument inclusive et d'une langue publique commune comme dénominateur culturel principal. Enfin, la francophonie québécoise constitue une représentation de la nation compatible avec ces postulats pouvant ainsi agir comme cadre général d'intégration symbolique.

Au quatrième et dernier chapitre, nous analyserons l'interculturalisme en tant que pratique politique en nous interrogeant sur les conditions de développement de la francophonie québécoise. En nous appuyant sur un cas réel, à savoir les forums nationaux de la CCPARDC, nous démontrerons que le mode de co-intégration est tout désigné pour relever ce défi. Finalement, en guise de conclusion, nous comparerons l'interculturalisme québécois au multiculturalisme canadien afin de montrer en quoi ceux-ci convergent et divergent. De plus, à partir des recommandations de la CCPARDC, nous identifierons quelques perspectives de développement pour l'interculturalisme québécois.

CHAPITRE I

LE MULTICULTURALISME:

LE MODÈLE CANADIEN DE GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

Tel que stipulé en introduction, nous étudierons dans ce premier chapitre la notion de multiculturalisme en contexte canadien à partir de la grille d'analyse de Kallen, ce qui nous conduira à l'analyser selon trois conceptions différentes, c'est-à-dire comme une politique du gouvernement fédéral canadien (la politique du multiculturalisme), un phénomène social (le mouvement ethno-politique) et un idéal-type (la mosaïque ethnique égalitaire). Cet exercice nous permettra de synthétiser les principales contributions à son endroit. À cet égard, précisons toutefois que nous ne prétendons nullement à l'exhaustivité. Notre intention consiste plutôt à situer la notion d'interculturalisme québécois par rapport à son pendant canadien afin de comprendre pourquoi un État non souverain comme le Québec a décidé de se doter de son propre modèle de gestion de la diversité culturelle alors qu'il en existait déjà un au pays.

1.1 Le multiculturalisme : une politique du gouvernement fédéral canadien

Comme modèle de gestion du pluralisme culturel, le multiculturalisme cherche à créer l'unité de la nation dans la diversité en promouvant l'idéal de la mosaïque ethnique égalitaire. Celui-ci repose sur l'idée que «les membres de toutes les communautés ethnoculturelles sont

à la fois capables et désireux de maintenir leurs différences ethnoculturelles.¹» De cette posture découle certains présupposés tels que l'ethnocentrisme, un certain laissez-faire, une tolérance mutuelle, une répartition équitable du pouvoir entre les collectivités ethniques et un accord mutuel pour limiter et contenir leurs interactions. L'idéal de la mosaïque s'incarne ainsi dans la segmentation ethnique: «chaque communauté ethnique jouit d'une complétude institutionnelle et la différence culturelle (le pluralisme culturel) est préservée grâce à des institutions ethniques distinctes (le pluralisme institutionnel).²»

Au Canada, cet idéal a d'abord été conçu selon les termes du dualisme culturel qui renvoie aux deux principales communautés reconnues officiellement dans l'*Acte de l'Amérique du Nord Britannique* (AANB): les Canadiens d'ascendance britannique et les Canadiens d'ascendance française. Le pluralisme culturel et pluralisme structurel associés aux autres groupes ethnoculturels étaient relégués à la seule sphère privée. Ceux-ci n'avaient d'autre choix que de s'assimiler à l'une ou l'autre des deux cultures monolithiques fondatrices et, plus souvent qu'autrement, il s'agissait de la culture britannique. De 1867 à 1971, le modèle canadien de gestion du pluralisme culturel en vigueur est donc celui de l'anglo-conformité. Avec l'adoption de la politique canadienne du multiculturalisme, l'idéal de la mosaïque et le mode d'intégration sont reformulés.

D'aucuns³ sont d'avis que cette politique constitue la réponse officielle du gouvernement fédéral à la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (la Commis-

¹ C'est nous qui avons traduit la citation. Voici la citation originale: «members of all ethnocultural collectivities are both able and willing to maintain their ethnocultural distinctiveness.» Kallen, «Multiculturalism», p. 52.

² C'est nous qui avons traduit la citation. Voici la citation originale: «each ethnic collectivity would be institutionally complete, and ethnocultural distinctiveness (cultural pluralism) would be maintained through separate ethnic institutions (structural pluralism).» *Id.*

³ Voir à ce sujet Julien Bauer, *Les Minorités au Québec*. Montréal, Boréal Express, 1994, 126 p.; Bauer, «La pyramide des identités selon la *Charte canadienne des droits et libertés*», In *Les identités en débat. Intégration ou multiculturalisme?*, sous la dir. d'Hélène Greven-Borde et Jean Tournon, p. 188-202. Montréal. Harmattan. 2000; Gilles Bourque et Jules Duchastel, «Multiculturalisme, pluralisme et communauté politique: Le Canada et le Québec». In *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, sous la dir. de Mikhael Elbaz et Denise Helly, p. 147-169, Québec, Presses de l'Université La-

sion Laurendeau-Dunton). Instituée en 1963, celle-ci avait pour mandat de dénouer une crise menaçant l'intégrité du pays «[en recommandant] les mesures à prendre pour que la Confédération canadienne se développe d'après le principe de l'égalité entre les deux peuples qui l'ont fondée⁴». Cette crise prenait sa source au Québec: les Canadiens d'ascendance française résidant sur ce territoire prenaient conscience collectivement de leur statut d'infériorité par rapport à leurs homologues d'ascendance britannique et cette prise de conscience s'inscrivait, plus largement, dans un mouvement d'affirmation nationale. Les minorités ethniques n'appartenant pas à l'un ou l'autre des deux «peuples fondateurs» ont réagi négativement au libellé du mandat et, suite aux pressions qu'elles ont exercées, un volet a été ajouté: «[...] compte tenu de l'apport des autres groupes ethniques à l'enrichissement culturel du Canada, ainsi que les mesures à prendre pour sauvegarder cet apport.⁵» Voici comment la commission a interprété son mandat suite à cet ajout:

[...] si le mandat traite des questions relatives aux autres groupes ethniques, c'est par le biais du problème fondamental posé par le bilinguisme et le biculturalisme dont elles sont inséparables, et dans le contexte de la coexistence des deux communautés principales, l'anglophone et la francophone. En deuxième lieu, on constate que le mandat, très large en soi, ne réclame pas l'étude exhaustive de la situation des membres des autres groupes ethniques, mais plutôt l'examen des modalités que revêt leur intégration aux deux sociétés dont sont issues les structures et les institutions du Canada.⁶

Le gouvernement fédéral ne partage pas cette représentation de la nation canadienne (le dualisme culturel) et le mode d'intégration l'accompagnant (l'intégration des autres groupes ethniques à l'une des deux communautés politiques principales du pays): à la conception d'un Canada biculturel, bilingue et respectueux de la diversité découlant des autres groupes ethni-

val, 2000; Linda Cardinal, «Immigration et multiculturalisme au Canada», In *Les politiques publiques canadiennes*, sous la dir. de Manon Tremblay, p. 57-90. Sainte-Foy (Qué.), Presses de l'Université Laval, 1998; Gagnon, «Plaidoyer pour l'interculturalisme»; Gagnon et Iacovino, «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté»; Gagnon et Iacovino, *De la nation à la multination: Les rapports Québec-Canada*. Montréal, Boréal, 2007, 263 p.; Kallen, «Multiculturalism»; Labelle, F. Rocher et G. Rocher, «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration».

⁴ Canada, Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme, *L'apport culturel des autres groupes ethniques*. Vol. 4 de *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*. Ottawa, Imprimeur de la Reine. 1970. p. 3.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

ques, il lui oppose celle d'un Canada à la fois unitaire et multiculturel dans un cadre bilingue. Il rejette ainsi le postulat stipulant que la langue et la culture sont indissociables: il adhère au bilinguisme, mais il rejette le biculturalisme, l'idée que le pays soit fondé sur le dualisme culturel, au profit du multiculturalisme. Voici un extrait du discours du premier ministre fédéral, Pierre Elliott Trudeau, au moment de l'adoption de la politique du multiculturalisme.

Il ne peut y avoir une politique culturelle pour les Canadiens d'origine française et britannique, une autre pour les autochtones et encore une pour tous les autres. Car, bien qu'il y ait deux langues officielles, il n'y a pas de culture officielle, et aucun groupe ethnique n'a la préséance. Il n'y a pas un citoyen, pas un groupe de citoyens qui soit autre que canadien, et tous doivent être traités équitablement. [...] Tout homme verrait sa liberté entravée s'il se trouvait enfermé dans un compartiment culturel déterminé uniquement par sa naissance ou sa langue. Il est donc essentiel que tout Canadien, quelle que soit son origine ethnique, puisse apprendre au moins l'une des deux langues dans lesquelles le pays conduit les affaires publiques. Le multiculturalisme dans un cadre bilingue apparaît au gouvernement comme le meilleur moyen de préserver la liberté culturelle des Canadiens. Une politique de ce genre devrait permettre de réduire la discrimination et la jalousie qu'engendrent les différences de culture. Pour que l'unité nationale ait une portée personnelle profonde, il faut qu'elle repose sur le sens que chacun doit avoir de sa propre identité; c'est ainsi que peuvent naître le respect pour les autres, et le désir de partager des idées, des façons de voir. Une politique dynamique de multiculturalisme nous aidera à créer cette confiance en soi qui pourrait être le fondement d'une société où règnerait une même justice pour tous [...].⁷

En reformulant ainsi l'idéal de la mosaïque (le multiculturalisme dans un cadre bilingue), le gouvernement fédéral cherche à créer l'unité de la nation en faisant de la diversité (ethnique) l'essence de l'identité canadienne et à répondre à la fois aux demandes exprimées par les représentants politiques du Québec et par ceux des autres groupes ethniques. Or, ce «compromis» n'a satisfait ni les uns, ni les autres, ni même les Canadiens d'ascendance britannique.

⁷ Claude Couture, *La loyauté d'un laïc: Pierre Elliott Trudeau et le libéralisme canadien*, Montréal, Harmattan, 1996, p. 125-126; cité dans Dimitrios Karmis, «Pluralisme et identité(s) nationale(s)», In *Québec: État et Société*, T. 2, sous la dir. de Gagnon, Montréal, Québec/Amérique, 2003, p. 105.

1.1.1. Un mode d'intégration et une représentation de la nation faisant l'objet de critiques

Rappelons d'abord en quoi consistait la politique canadienne du multiculturalisme tel qu'adoptée en 1971. Celle-ci poursuivait quatre objectifs principaux:

Premièrement, compte tenu de ses ressources, le gouvernement s'efforcera d'aider tous les groupes culturels canadiens qui ont manifesté le désir et la volonté de développer la capacité de s'accroître et d'ajouter à la vie canadienne, et dont le besoin d'assistance est évident, qu'il s'agisse de petits groupes faibles ou de groupes importants et fortement organisés.

Deuxièmement, le gouvernement aidera les membres de tout groupe culturel à surmonter les barrières culturelles qui les empêchent de participer pleinement à la société canadienne.

Troisièmement, le gouvernement favorisera les rencontres et échanges entre tous les groupes culturels du Canada dans l'intérêt de l'unité nationale.

Quatrièmement, le gouvernement continuera d'aider les immigrants à apprendre au moins l'une des deux langues officielles et à s'intégrer entièrement dans la société canadienne.⁸

À l'endroit de ces objectifs, et plus largement de cette politique, les critiques fusent de toutes parts. À l'instar de Kallen, nous les regrouperont en trois catégories : celles qui furent formulées par les intellectuels du Canada anglais, celles des minorités ethnoculturelles et celles du Québec francophone. Mentionnons d'abord que d'aucuns applaudissent la volonté du gouvernement fédéral de reconnaître symboliquement l'apport de tous les groupes ethnoculturels à la société canadienne – tranchant ainsi avec le modèle de l'anglo-conformité –, de protéger les droits individuels des membres des minorités ethnoculturelles, de lutter contre la discrimination ethnique et raciale et d'encourager leur pleine participation à la société canadienne. Toutefois, la plupart fait remarquer que le gouvernement y consacre peu d'effort en pratique.

Nombre d'intellectuels du Canada anglais⁹ dénoncent la ghettoïsation et la conservation des valeurs traditionnelles que la politique du multiculturalisme favorise et ils considèrent

⁸ Bauer, *Les Minorités au Québec*, p. 79.

qu'en mettant l'accent sur les particularismes ethniques, celle-ci empêche le développement de l'unité nationale et elle perpétue une certaine hiérarchie ethnique. Plusieurs intellectuels issus des minorités ethnoculturelles dont Julien Bauer et Vince Seymour Wilson abondent dans ce sens. Selon le premier, le multiculturalisme dans un cadre bilingue maintient une telle hiérarchie en ce qu'elle ne reconnaît que des droits linguistiques aux deux peuples fondateurs et qu'elle perpétue la mosaïque ethnique verticale au profit du groupe culturel majoritaire, les Canadiens d'ascendance britannique¹⁰. Le second va plus loin. Dépouillée de sa rhétorique, la conception canadienne du pluralisme culturel et racial s'incarnant dans le multiculturalisme présente plusieurs caractéristiques de domination culturelle; elle est préjudiciable envers les minorités visibles, car elle sanctionne des pratiques racistes leur accordant un statut perpétuellement inférieur conduisant ainsi à la reproduction des inégalités ethniques que l'on souhaite justement enrayer¹¹.

L'une des critiques les plus connues nous provient sans nul doute de Neil Bissoondath. Celle-ci rejoint celle qui fut exprimée par nombre de Canadiens appartenant au groupe culturel majoritaire. Conçu pour incarner le nouveau visage du Canada, le multiculturalisme n'a pas réalisé sa promesse visant à redéfinir une identité distincte, solide et proprement canadienne. En mettant l'accent sur l'ethnicité, la tolérance (et non l'acceptation) et les différences entre les Canadiens, il a entraîné de profondes divisions déchirant le pays, favorisant la ghettoïsation communautaire et nuisant ainsi à l'intégration des minorités et aux interactions interethniques. Il considère, enfin, que le multiculturalisme réduit la culture au folklore et à une marchandise¹².

⁹ Kallen fait notamment référence à John Porter (1975, 1979), à K. Peter (1978, 1979), H. Brotz (1980), J. Wilson (1978), Bullivant B. M. (1981), D. R. Hughes et Kallen (1974), M. Kelner et Kallen (1974), J. Burnet (1975).

¹⁰ Bauer, *Les Minorités au Québec*.

¹¹ Wilson, «The Tapestry Vision of Canadian Multiculturalism».

¹² Bissoondath, *Le marché aux illusions: la méprise du multiculturalisme*.

Ce dernier élément fait écho à la thèse défendue par Yasmeen Abu-Laban et Christina Gabriel dans l'ouvrage *Selling Diversity*¹³. Les deux auteures examinent l'évolution de la politique du multiculturalisme et les perceptions à son endroit. Elles constatent que, de 1971 à 1993, elle met l'emphasis sur la préservation de la culture et de la langue des divers groupes ethniques et que, de 1993 à 2001, elle adopte une nouvelle orientation structurée autour de l'idée de citoyenneté canadienne (compris dans le sens du développement d'un fort sentiment d'appartenance et d'allégeance à l'identité canadienne) et de la valeur marchande du multiculturalisme. Autrement dit, la version récente du multiculturalisme, *selling diversity*, reformule la stratégie de *nation-building* du gouvernement fédéral canadien.

À l'instar d'Abu-Laban et de Gabriel, plusieurs intellectuels québécois considèrent le multiculturalisme dans un cadre bilingue comme une des composante d'une telle stratégie, c'est-à-dire comme «un élément d'un ensemble beaucoup plus vaste qui s'est articulé notamment autour du bilinguisme, de la *Charte canadienne des droits et liberté* et de l'égalité formelle des provinces¹⁴» et qui vise à construire et à consolider l'identité canadienne. Voici ce que Micheline Labelle, Guy Rocher et François Rocher lui reprochent. La politique du multiculturalisme repose d'abord sur une conception étroite de la diversité culturelle en ne reconnaissant que celle associée aux minorités ethnoculturelles.

Le préambule de la *Loi sur le multiculturalisme* de 1988 énumère les éléments constitutifs de la diversité culturelle en faisant référence aux particularismes définis en fonction de la race, de la nationalité d'origine, de l'origine ethnique, de la couleur et de la religion.¹⁵

Le statut particulier, le caractère national, du Québec n'est pas reconnu. Les Québécois sont donc considérés au même titre que les minorités ethnoculturelles. Selon les trois penseurs, il ne fait aucun doute que cette stratégie de *nation-building* vise à combattre le nationalisme québécois: elle rejette l'idée du biculturalisme et celle de culture(s) nationale(s) en s'appuyant sur un certain relativisme culturel et elle ne reconnaît pas le statut particulier de la

¹³ Abu-Laban et Gabriel, *Selling Diversity*. Peterborough, Broadview Press, 2002, 202 p.

¹⁴ Labelle, F. Rocher et G. Rocher, «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration», p. 218.

¹⁵ *Ibid.*, p. 215.

langue française dans l'ensemble canadien et l'ensemble nord-américain. À cet égard, la politique de bilinguisme

[...] pose toujours la présence de l'anglais et du français dans des termes dysfonctionnels par rapport à la réalité sociale canadienne. D'une part, en considérant les deux langues officielles de manière symétrique, on occulte le fait que seul le français est une langue minoritaire à l'échelle du pays. D'autre part, la politique fédérale limite le concept de minorité à l'espace provincial, et les mesures de redressement visant les minorités linguistiques ne s'appliquent qu'aux minorités envisagées dans le cadre strict des frontières provinciales: les anglophones du Québec et les francophones des autres provinces.¹⁶

Bref, de l'avis des trois penseurs, le rejet du multiculturalisme dans un cadre bilingue par bon nombre de Québécois ne traduit pas un refus du pluralisme. Au contraire, «[i]l s'agit plutôt du rejet d'un modèle d'intégration qui nie l'existence d'une communauté politique déjà constituée au Québec qui doit être le principal pôle d'intégration des membres des groupes ethnoculturels minoritaires.¹⁷»

1.2 Le multiculturalisme : un mouvement ethno-politique

Les intellectuels et les représentants politiques du Québec ne sont pas les seuls à critiquer la notion de bilinguisme. Au cours des années 1960, on assiste à l'entrée en scène d'un mouvement ethno-politique dont les conditions politiques d'émergence sont étroitement liées aux travaux de consultation publique réalisés par la Commission Laurendeau-Dunton. Ce mouvement se compose d'abord d'individus appartenant aux minorités ethnoculturelles établies depuis longtemps auxquelles viendront se joindre, ensuite, les nouveaux arrivants. Bien que ce mouvement soit l'objet de divisions internes, notamment accentuées par les programmes fédéraux de subvention aux organismes ethnoculturels, un élément semble faire consensus: le multiculturalisme sans le multilinguisme est un non sens. Kallen fait remarquer que cette

¹⁶ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷ *Ibid.*, p. 218.

position repose sur la même prémisse que celle qui est acceptée au Québec, selon laquelle la langue et la culture sont indissociables. Un tel raisonnement conduit donc les uns à promouvoir l'idéal du dualisme culturel, les autres l'idéal de la mosaïque ethnique égalitaire.

1.3 Le multiculturalisme : une idéologie

Examinant le multiculturalisme en tant qu'idéologie, Kallen présente la conception de Wsevolod W. Isajiw. Selon ce dernier, le multiculturalisme renvoie à un ensemble de valeurs fondant un nouveau type d'universalisme: contrairement à l'ancien, il ne procède pas à l'identification de valeurs universelles en détachant complètement les individus de leurs particularismes ethnoculturels; il milite plutôt pour leur prise en compte dans la sphère publique. Plus précisément, les valeurs sociales universelles promues par l'idéologie du multiculturalisme sont les suivantes: «1) celle-ci accorde une reconnaissance positive à l'identité collective; 2) elle reconnaît la pluralité et la complexité du phénomène identitaires; et 3) elle peut s'institutionnaliser comme valeur politique.¹⁸»

1.3.1 Le débat entre libéralisme et communautarisme

Une telle conception s'inscrit dans le sillon du communautarisme¹⁹ qui, au début des années 1980, articule une critique du libéralisme procédural à partir de l'ouvrage *A Theory of*

¹⁸ C'est nous qui avons traduit la citation. Voici la citation originale: «1) it gives positive recognition to the collective identity of all ethnic communities; 2) it can legitimize multiple identities; and 3) it can become institutionalized as a political value.» Kallen, «Multiculturalism», p. 52.

¹⁹ Quelques remarques s'imposent quant à ce dernier terme. Apparu dans la discussion sur la théorie rawlsienne de la justice, il désigne généralement la pensée d'auteurs nord-américains dont les plus connus sont Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer et Alasdair MacIntyre. Bien que ceux-ci critiquent le libéralisme rawlsien, «le désaccord demeure dans les limites étroites d'une querelle de

Justice de John Rawls²⁰. Rappelons que ce traité révolutionne la philosophie politique contemporaine en mettant «fin à la suprématie incontestée de l'utilitarisme dans la réflexion théorique anglo-saxonne²¹» et en proposant un nouveau paradigme libéral dont les fondements moraux reposent sur la primauté absolue des droits individuels. Ce libéralisme s'inspire des penseurs du XVIIe et du XVIIIe siècle et il cherche à «généraliser et [à] mener à un plus haut degré d'abstraction la doctrine traditionnelle du contrat social²²» au travers de sa fameuse *position originelle*. À partir de celle-ci et du *schème de coopération*, il postule que les principes de justice qui en découlent sont nécessairement justes et équitables.

Rawls fonde sa théorie de la justice sur deux (en réalité trois) principes ordonnés de la manière suivante: le principe de l'égalité de liberté, le principe de l'égalité des chances et le principe de la différence. Voici leur formulation initiale:

1 / Chacun personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatibles avec un même système pour tous. 2 / Les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient : a) au plus grand bénéfice des plus désavantagés, dans la limite d'un juste principe d'épargne et, b) attachées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous conformément au principe de la juste égalité des chances.²³

Conséquemment, il en résulte que l'augmentation du bien-être collectif ne peut se réaliser aux dépens des libertés individuelles fondamentales, d'une part, et que l'amélioration du sort des moins nantis ne peut à son tour s'accomplir au détriment de l'égalité des chances, d'autre part. Ainsi, pour Rawls, aucune réduction des inégalités ne saurait légitimer une restriction des libertés individuelles fondamentales. La seule manière de restreindre équitablement la

famille. [...] Mis à part, le cas particulier de l'aristotélo-thomiste MacIntyre, les penseurs communautariens révoquent tous l'étiquette infâmante qui leur est accolée et se déclarent explicitement «libéraux».» Stéphane Vibert, «La démocratie dans un espace «postnational»?», *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, no 1, 2002, p. 180.

²⁰ John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, 607 p.

²¹ Chantal Mouffe, «Le libéralisme américain et ses critiques», *Esprit*, no 3, mars 1987, p. 103.

²² François Chatelet, Olivier Duhamel et Evelynne Pisier, «Rawls, John: Théorie de la justice», In *Dictionnaire des œuvres politiques*, p. 971-982, 3^e éd. rev. et augm. Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 971.

²³ *Ibid.*, p. 974.

liberté est de le faire au nom de la liberté. Le philosophe établit donc une hiérarchie des entraves à la liberté au sommet de laquelle logent les droits individuels et il soutient que la violation de ceux-ci représente une injustice de premier ordre.

Examinons maintenant la critique communautariste. D'entrée de jeu, mentionnons qu'elle s'appuie sur deux traditions principales: le romantisme politique et le républicanisme civique ou l'humanisme civique. Contre l'idéal d'autonomie et l'«Homme universel», le premier fait l'apologie de l'idéal d'appartenance et de la valeur intrinsèque de l'humanité, c'est-à-dire la diversité des cultures et des expériences humaines réelles. Les racines du second remontent à Aristote qui concevait «l'homme comme un animal fondamentalement politique qui ne peut réaliser sa nature humaine qu'au sein d'une société.²⁴»

S'appuyant sur ces courants de pensée, le communautarisme articule sa critique du libéralisme procédural autour de deux points principaux. D'abord, il n'adhère pas à la conception individualiste de celui-ci qui «donne une vision fausse, ou au mieux partielle, de la société moderne, car l'identité des individus et les fins qu'ils poursuivent se constituent au sein de communautés (d'apprentissage et de pratiques, d'appartenance, d'allégeance).²⁵» Autrement dit, il rejette la conception anhistorique, asociale et désincarnée de l'individu mise de l'avant par le libéralisme, car celle-ci nie l'importance de l'identité collective dans l'émergence de l'identité individuelle. Bref, contre la rationalité déontologique, le communautarisme fait valoir la rationalité contextualiste.

Ensuite, le communautarisme n'adhère pas à la thèse de la priorité du juste (des droits) sur le bien (la vie bonne) où la justice est conçue indépendamment de toute conception particulière de la vie bonne et où les droits ne doivent en aucun cas être sacrifiés au nom d'un quelconque bien. D'après les communautariens, «il y a [au contraire] une priorité du bien sur

²⁴ Mouffe, «Le libéralisme américain», p. 105.

²⁵ Philippe Raynaud et Stéphane Rials, «Communauté et communautarisme», In *Dictionnaire de philosophie politique*, 1^{ère} éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 112

le juste, priorité au double sens d'un primat politique et d'une antériorité logique.²⁶» Selon eux, «on ne peut pas définir le droit antérieurement au bien car ce n'est qu'à travers notre participation à une communauté qui définit le bien que nous pouvons avoir un sens du droit et une conception de la justice.²⁷» En ce sens, l'idée de la suprématie du juste (ou des droits) constitue elle-même un bien ne faisant sens que dans un contexte déterminé. En outre, toute institution politique nécessite l'allégeance des citoyens sans laquelle la république des droits serait vouée à la fragmentation. Une certaine conception partagée du bien commun, du vivre ensemble, est donc indispensable à la vitalité et à la cohésion de toute communauté politique ce que le libéralisme procédural néglige en ne faisant reposer le consensus social que sur des règles juridiques.

1.3.2 L'approche contextuelle de la théorie politique

Au milieu des années 1990, «des débats ont visé à réconcilier les positions libérales et communautariennes à l'intérieur du cadre de pensée libéral en montrant que certains droits collectifs constituent un droit primaire au même titre que les droits individuels.²⁸» Selon Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, on assiste dès lors à un consensus autour de «l'idée que les cultures particulières fournissent le contexte nécessaire pour que s'exercent le choix et l'autonomie des individus.²⁹» À partir de celui-ci, de nouvelles écoles de pensée libérale préconisant une approche contextuelle de la théorie politique ont émergé. Voici comment Joseph Carens définit cette approche.

L'approche contextuelle en théorie politique comprend cinq éléments interreliés. Premièrement, elle recourt à des exemples concrets pour illustrer ses formulations théoriques. Deuxièmement, elle s'intéresse à l'exploration normative de cas réels où les fondements de la théorie elle-même sont en

²⁶ *Id.*

²⁷ Mouffe, «Le libéralisme américain», p. 107.

²⁸ Gagnon et Iacovino, *De la nation à la multination*, p. 15.

²⁹ *Id.*

jeu. Troisièmement, elle souhaite amener les théoriciens à se demander si leurs conceptions théoriques sont compatibles avec les positions normatives qu'ils adoptent sur certaines questions données. Quatrièmement, elle recherche les cas qui sont particulièrement problématiques par rapport aux positions des théoriciens. Cinquièmement, elle préconise l'examen d'un grand nombre de cas, notamment ceux qui sont peu familiers et, pour cette raison, particulièrement éclairants.³⁰

L'approche contextuelle comporte de nombreux mérites en matière de gestion de la diversité culturelle au sein des démocraties libérales contemporaines. Illustrons-la à partir de trois penseurs – Will Kymlicka, Bhikhu Parekh, Joseph Carens – qui ont réfléchi sur cet enjeu en s'appuyant, dans le cas du premier et du dernier, sur les sociétés canadienne et québécoise.

1.3.3.1 Le libéralisme individualiste culturaliste

Dans *La citoyenneté multiculturelle*³¹, Kymlicka fait deux constats : (1) la diversité culturelle caractérisant la plupart des pays est souvent à l'origine de nombreux conflits où s'affrontent minorités et majorité autour de revendications nationalistes et identitaires; (2) les penseurs libéraux contemporains sont demeurés relativement silencieux, voire hostiles, à la notion de droits des minorités prétextant une incompatibilité absolue entre droits collectifs et droits individuels. Kymlicka ne partage pas cette lecture: «si ces derniers ne sont pas complétés par des mesures différentialistes, [ils] peuvent devenir discriminatoires, car ils ne tiennent pas compte du fait que des individus qui n'appartiennent pas à la culture dominante pourraient subir un traitement inégal³²». Pour cette raison, Kymlicka propose une théorie libérale des droits des minorités visant à repenser la citoyenneté homogène en regard du défi posé par le pluralisme culturel. Il montre qu'une telle théorie est parfaitement compatible avec les

³⁰ Joseph Carens, «A Contextual Approach to Political Theory», *Ethical and Moral Practice*, vol. 7, janvier 2004, p. 117-132; cite dans Gagnon et Iacovino, *De la nation à la multination*, p. 233.

³¹ Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle*, Montréal, Boréal, 2001, 357 p.

³² Jean-Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka», *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2, 1997, p. 46.

principes constitutifs du libéralisme, soit la liberté ou l'autonomie individuelle et l'égalité ou la justice sociale et même qu'elle vient les promouvoir et les renforcer.

Voyons d'abord comment l'auteur définit le terme «minorité». Dans son ouvrage, Kymlicka se concentre sur deux grandes sources de pluralisme culturel au Canada: les minorités nationales (la nation québécoise et les peuples autochtones) et les minorités ethnoculturelles. Celles-ci se différencient principalement par leur mode d'intégration à la société canadienne – c'est-à-dire par la conquête et la colonisation de communautés nationales auparavant autonomes pour les premières et à l'immigration volontaire d'individus et de familles pour les secondes – ainsi que par le type de relation qu'elles souhaitent établir avec le reste de la société³³. Selon Kymlicka, le Canada est donc un État polyethnique et multinational. Au chapitre de ce dernier terme, une précision s'impose. Le caractère multinational du Canada renvoie au fait que celui-ci se compose d'une majorité et de minorités nationales disposant chacune d'une culture sociétale distincte créant un contexte de choix signifiant pour les individus.

[Par culture sociétale, Kymlicka désigne] une culture qui offre à ses membres des modes de vie, porteurs de sens, qui modulent l'ensemble des activités humaines, au niveau de la société, de l'éducation, de la religion, des loisirs et de la vie économique, dans les sphères publiques et privée. Ces cultures tendent à être territorialement concentrées et fondées sur une communauté linguistique. Je dis de ces cultures qu'elles sont «sociétales» pour souligner le fait qu'elles ne renvoient pas simplement à une mémoire ou à des valeurs partagées, mais comprennent en outre des institutions et des pratiques communes.³⁴

En raison de ce qui précède, distinguer les minorités nationales des minorités ethnoculturelles est utile, car les individus appartenant à l'un ou l'autre de ces groupes ne peuvent légitimement aspirer aux mêmes droits. Kymlicka leur associe donc des droits différenciés qu'il considère nécessaires dans la mesure où ces formes de pluralisme culturel ne peuvent être pleinement prises en compte par les droits individuels propres à la citoyenneté libérale. Cela dit, il importe de noter que bien que le libéralisme culturaliste de Kymlicka tienne compte de

³³ Kymlicka précise qu'il ne traite pas de la question des réfugiés, car elle constitue un cas totalement distinct. Il reconnaît que dans leur cas il ne s'agit pas d'un choix volontaire.

³⁴ Kymlicka. *La citoyenneté multiculturelle*, p. 115.

l'appartenance culturelle, il demeure dans une logique individualiste: il n'accorde un statut moral qu'aux individus; il ne reconnaît donc pas les communautés qu'elles soient ethniques ou nationales.

1.3.3.2 Le libéralisme universaliste

Dans *Rethinking Multiculturalism*³⁵, Parekh démontre que les théories politiques traditionnelles – le monisme et le pluralisme – n'offrent pas les outils conceptuels pour résoudre adéquatement les problèmes politiques des sociétés multiculturelles contemporaines. En postulant que les être humains partagent une nature universelle et que leurs différences culturelles sont superficielles et moralement sans conséquence, le monisme ne tient nullement compte du rôle de la culture dans la constitution des êtres humains et dans la définition de la nature et du contenu de la vie bonne. Pour sa part, le pluralisme adopte une vision culturaliste radicale des êtres humains: il les perçoit comme étant entièrement constitués par leur culture et il assimile la culture à une sorte de superstructure fondée sur une nature humaine immuable, invariable et identique avec laquelle elle interagit.

Bien que les réponses libérales contemporaines à la diversité morale et culturelle dont celle de Kymlicka aient cherché à éviter les écueils du monisme et du pluralisme en tentant d'apprécier à la fois la nature humaine partagée et l'enracinement culturel des êtres humains et de redéfinir le libéralisme classique pour le rendre plus *hospitalier* à la différence, elles demeurent insatisfaisantes pour trois raisons: (1) bien qu'elles considèrent l'enchâssement culturel des êtres humains, elles ne parviennent pas à se dégager de la vision transculturelle traditionnelle; (2) leur cadre théorique de référence se limite toujours à celui du libéralisme individualiste de sorte qu'elles catégorisent les différentes manières de vivre comme étant soit libérales, soit non libérales et qu'elles ne font que tolérer que ces dernières au lieu de les

³⁵ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, 379 p.

accepter; (3) lorsqu'elles abordent la question du traitement des manières de vivre non libérales, elles adoptent l'une ou l'autre des stratégies suivantes: la persuasion téléologique ou le libéralisme déontologique. Pour l'ensemble de ces raisons, l'auteur propose donc une perspective théorique multiculturelle fondée sur quatre prémisses: (1) une humanité partagée enchâssée culturellement, (2) la culture comme contexte signifant, (3) la désirabilité de la diversité culturelle et (4) quatre valeurs universelles pluralistes. Présentons-les succinctement.

Une humanité partagée enchâssée culturellement

Parekh soutient que les êtres humains ont une nature commune en ce qu'ils partagent certains traits —une structure physico-mentale, des capacités, des émotions, des besoins de base, des conditions de développement et des expériences communes. Toutefois, la nature humaine ne s'y résume pas. Selon lui, elle résulte d'une dialectique entre ce que l'être humain partage comme membre d'une même espèce et ce qui lui est spécifique culturellement comme membre d'une communauté culturelle particulière. Ainsi, selon Parekh, cette humanité partagée et enchâssée culturellement commande la reconnaissance et le respect.

La culture, un contexte signifant

Parekh emploie le terme *culture* pour référer à un système de croyances et de pratiques: «les croyances et les perceptions que les être humains développent quant à leur conception de la vie bonne, à leurs activités et à leurs relations façonnent la façon dont ils structurent et régulent leurs existences individuelles et collectives.³⁶» À la différence des penseurs monis-

³⁶ C'est nous qui avons traduit cette citation. Voici la citation originale: «the beliefs or views human beings form about meaning and significance of human life and its activities and relationships shape the

tes, l'auteur est d'avis que nous ne pouvons pas séparer la moralité de la culture en ce que tout système moral s'inscrit dans une culture particulière et que cette dernière façonne et structure la vie morale de ses membres. Cela dit, bien que la morale soit intimement liée à la culture, cela ne signifie pas pour autant que nous ne pouvons pas la critiquer ou qu'il n'existe aucun principe moral universel. À ce sujet, nous verrons que Parekh en propose quatre. Par ailleurs, les cultures se distinguent les unes des autres par leurs croyances et leurs pratiques ainsi que par la manière dont elles forment un ensemble identifiable. L'identité de chaque culture est cependant complexe et diffuse : elle ne se résume point à un ensemble clair de propositions de sorte qu'elle ne peut être pleinement saisie que par une familiarité profonde et intime. Enfin, la culture n'est pas immuable et elle est continuellement traversée par des contestations internes. N'étant pas un héritage passif, elle est donc en constante redéfinition.

La désirabilité de la diversité culturelle

Parekh trouve peu convaincants les arguments traditionnels militant en faveur de la diversité culturelle, à savoir qu'elle élargirait le spectre des options et le champ de la liberté de choix des individus, qu'elle constituerait un argument esthétique et qu'elle irait dans le sens de l'individualité et d'un progrès accru. Il développe donc un argumentaire se déclinant en quatre propositions : (1) les différentes cultures se complètent mutuellement, elles étendent l'horizon de pensée de leurs membres et elles les éveillent aux nouvelles formes de réalisation humaine ; (2) la diversité culturelle représente à la fois un constituant et une condition de la liberté humaine ; (3) la diversité culturelle nous rend alerte au contenu de notre propre culture ; (4) enfin, la diversité culturelle crée un climat au sein duquel les différentes cultures peuvent s'engager mutuellement dans un dialogue bénéfique.

practices in terms of which they structure and regulate their individual and collective lives.» Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, p. 142.

Quatre valeurs universelles pluralistes

Si les êtres humains sont à la fois similaires et différents et que tout système moral s'inscrit dans une culture particulière, existe-t-il des valeurs morales universelles? Parekh répond par l'affirmative. Comment pouvons-nous les identifier? C'est à partir d'un dialogue interculturel et d'une attitude d'ouverture, de respect et de compréhension mutuelle que nous y parvenons. Ces valeurs ne doivent cependant pas être perçues comme absolues et indiscutables; elles doivent plutôt être appréhendées comme des pratiques morales discursives perpétuelles. Selon Parekh, il y a quatre valeurs morales universelles méritant le respect de tous les êtres humains : la valeur humaine, la dignité humaine, les conditions communes de bien-être et l'égalité. Il précise cependant que ces valeurs n'ont pas un poids équivalent selon les êtres humains et leur communauté d'appartenance, d'où l'importance du dialogue et de l'attitude à laquelle nous faisons référence plus tôt pour tenter de forger un consensus autour d'elles.

1.3.3.3 L'approche contextuelle et l'idée de *justice as evenhandedness*

Dans *Culture, Citizenship and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*³⁷, Carens cherche à démontrer les avantages de l'approche contextuelle de la théorie politique guidée par l'idée de *justice as evenhandedness* – c'est-à-dire une conception de la justice faisant appel à des formes de traitement équitable³⁸ – relativement à la question de l'aménagement du pluralisme culturel au sein des démocraties libérales contemporaines. Pour ce faire, il critique la notion de *culture sociétale* de Kymlicka. Selon ce dernier, il importe de protéger la culture sociétale des individus appartenant à une minorité nationale en leur octroyant des droits culturels, car ceux-ci leur permettent d'exercer pleinement leur autonomie individuelle et favorisent l'égalité au sein de l'État multinational en donnant à ces

³⁷ Carens, *Culture, Citizenship and Community*, New York, Oxford University Press, 2000, 284 pages.

³⁸ *Ibid.*, p.12-14.

individus accès à leur culture sociétale plutôt qu'en leur demandant de s'adapter à celle de la majorité nationale. Or, si la culture sociétale s'avère si fondamentale pour la réalisation des idéaux d'autonomie et d'égalité, comment se fait-il que Kymlicka adopte un raisonnement différent pour les immigrants? Sa réponse est la suivante: en quittant volontairement leur pays d'origine, ces derniers acceptent de s'adapter à la culture sociétale de leur terre d'adoption laquelle deviendra leur nouveau contexte de choix signifiant. Les droits polyethniques constituent une mesure visant à appuyer ce processus.

D'entrée de jeu, Carens remet en question le caractère volontaire de la décision d'un individu de quitter son pays. Dans un contexte d'importantes inégalités économiques entre les pays, le choix de quitter n'en est souvent pas véritablement un. Plus spécifiquement, Carens estime que la confrontation de la notion de *culture sociétale* à des exemples concrets révèle cinq failles majeures minant sérieusement la position normative de Kymlicka. Premièrement, si les immigrants doivent abandonner leur culture sociétale et adopter celle de la société d'accueil pourquoi est-il important de leur octroyer des droits polyethniques pour les aider à maintenir leurs différences culturelles? Deuxièmement, quelles sont les balises devant encadrer légitimement le dialogue entre le gouvernement central et les minorités nationales en matière d'accès, de préservation et de maintien de leur culture sociétale? Troisièmement, que propose Kymlicka au sujet des minorités nationales de petite taille (comme cela est souvent le cas des peuples autochtones au Canada) qui sont défavorisées par le rapport de force? Quatrièmement, la notion de *culture sociétale* ne reproduit-elle pas la logique traditionnelle de l'État-nation, c'est-à-dire une entité étatique reposant sur une culture majoritaire monolithique dont l'une des caractéristiques principales est la complétude institutionnelle? Enfin, la culture sociétale est présentée comme un contexte de choix signifiant unique. Or, en regard de l'autonomie individuelle, un tel postulat ne pose-t-il pas problème? Selon Carens, un individu peut avoir recours à plus d'un contexte de choix pour exercer pleinement son autonomie. Prenons l'exemple d'un individu ayant vécu plusieurs années à l'étranger et qui revient dans son pays d'origine. Il est fort possible que ses choix s'appuient à la fois sur sa culture sociétale d'origine et sur celle du pays où il a séjourné. Carens parle, ici, de *multicultural contexts of choice*.

Bref, ce rapide examen, fondé sur l'approche contextuelle de la théorie politique, met en relief les limites d'une formulation théorique, celle de *culture sociétale*. Voyons maintenant comment l'idée de *justice as evenhandedness* semble plus appropriée, selon Carens, pour concilier les impératifs de l'intégration collective et du respect de la diversité.

Carens s'interroge sur ce que les démocraties libérales contemporaines sont en droit de s'attendre des immigrants et de leurs enfants au plan de leur intégration et sur ce que ces derniers sont en droit de s'attendre des premières au plan du respect de leurs différences culturelles. Dit autrement, quels sont les principes moraux appelés à fonder et à orienter légitimement les politiques publiques des États libéraux en matière d'intégration des immigrants? Par exemple, est-ce légitime de poser comme condition à une participation pleine et entière à la société l'apprentissage de la langue parlée par le groupe culturel majoritaire aux immigrants ainsi qu'à leurs enfants?

Pour explorer ces questionnements, Carens s'appuie sur le cas québécois. Pourquoi avoir choisi cet exemple plutôt qu'un autre d'autant plus que le Québec est une province du Canada et qu'il n'est donc pas un État indépendant? D'entrée de jeu, Carens souligne que le Québec constitue un cas particulier. Contrairement aux autres provinces canadiennes, il a négocié un certain nombre d'ententes avec le gouvernement fédéral canadien en matière de sélection et d'intégration des immigrants lui octroyant ainsi un rôle majeur dans ce domaine. Si le Québec a décidé de s'y impliquer activement, c'est parce qu'il considère que l'immigration et l'intégration constituent des enjeux déterminants pour le maintien et le développement de son caractère distinct: la vaste majorité des Québécois sont francophones et ils sont d'ascendance française alors que le reste du Canada se compose majoritairement d'individus d'ascendance britannique parlant anglais ou d'origine immigrante ayant adopté l'anglais comme langue d'usage.

En outre, Carens a décidé d'étudier le cas du Québec, car ses représentants politiques ont adopté des politiques publiques en matière d'immigration et d'intégration énonçant explici-

tement ce à quoi s'attend la société d'accueil de la part des nouveaux arrivants et ce à quoi elle s'engage envers eux en retour. Carens fait référence à l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*³⁹ qui établit un contrat moral d'intégration prescrivant les droits et les devoirs engageant réciproquement les immigrants et la société d'accueil. L'*Énoncé* stipule également que ce contrat doit s'appliquer en conformité avec les trois choix de société fondamentaux du Québec, à savoir

[u]ne société dont le français est la langue commune de la vie publique; une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées; une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire.⁴⁰

Après avoir examiné ces trois attentes de la société d'accueil à l'endroit des immigrants, Carens dégage un certain nombre d'enseignements. Il juge qu'elles sont légitimes et justifiées, qu'elles sont, somme toute, minimales et qu'elles peuvent servir de modèle aux autres démocraties libérales contemporaines. En effet, il constate que les deux dernières attentes, la démocratie et le pluralisme, sont partagées par l'ensemble des États démocratiques libéraux et qu'elles limitent la possibilité de mettre en place des politiques assimilationnistes favorisant ainsi la reconnaissance publique de la différence culturelle. Enfin, l'attente de la société québécoise – selon laquelle les immigrants sont fortement encouragés à apprendre le français, à accepter que celui-ci soit la langue publique commune et officielle et à accepter également que leurs enfants fréquentent l'école publique française – en est une découlant de son caractère spécifique. Carens est d'avis qu'elle se justifie en regard du contexte de vulnérabilité au sein duquel évolue la langue française, c'est-à-dire dans un ensemble nord-américain majoritairement anglophone. De plus, elle ne viole pas les principes fondamentaux d'une société libérale et démocratique dans la mesure où le gouvernement du Québec a fait preuve de respect à l'endroit des minorités ne partageant pas la définition publique du bien commun qu'il met de l'avant: il a réaffirmé à maintes reprises son engagement à respecter les «institutions

³⁹ Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration, *Au Québec pour bâtir ensemble: Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Les Publications du Québec, 1990, 87 p.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 15.

de la communauté québécoise d'expression anglaise, et [à garantir] aux Amérindiens et aux Inuits du Québec leur droit de maintenir et de développer leurs langue et culture d'origine.⁴¹»

⁴¹ Québec, Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, *Le français, une langue pour tout le monde*, Québec, Les Publications du Québec, 2001, p. 10.

CHAPITRE II

L'INTERCULTURALISME EN TANT QUE POLITIQUE

Dans le chapitre précédent, nous avons étudié le modèle canadien de gestion de la diversité (le multiculturalisme) afin de comprendre pourquoi le Québec, une province du Canada, a décidé de se doter de son propre modèle alors qu'il en existait déjà un au pays. Suite à cet examen, la conclusion à laquelle nous arrivons est la suivante: puisque le multiculturalisme canadien dans un cadre bilingue ne reconnaît pas le caractère distinct de la communauté politique québécoise et qu'il constitue l'un des éléments d'une stratégie de *nation-building* visant à combattre son affirmation nationale, celle-ci n'a eu d'autre choix que de mettre en place son propre modèle de gestion de la diversité, autrement appelé l'interculturalisme, pour assurer son maintien et son développement.

Or, contrairement à son pendant canadien, celui-ci n'a fait l'objet d'aucun débat ou travail théorique majeur. Pourtant, selon Carens, il représente un exemple digne d'intérêt, car il remet en question plusieurs fondements de la théorie politique traditionnelle pouvant ainsi s'avérer particulièrement éclairant. Dans les prochains chapitres, nous vous proposons donc d'explorer ce modèle en reprenant le cadre d'analyse de Kallen, c'est-à-dire en l'analysant comme une politique du gouvernement du Québec (la politique de l'interculturalisme), un idéal-type (la francophonie québécoise comme cadre général d'intégration symbolique) et une pratique politique (le mode de co-intégration). Commençons sans plus attendre notre examen.

Dans ce second chapitre, nous entendons appréhender l'interculturalisme en tant que politique publique. Plus précisément, nous retracerons l'historique de la politique québécoise en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel. Pour ce faire, nous proposons une périodisation structurée autour de la thèse suivante: de 1960 à 2007, la politique québécoise de l'interculturalisme a promu successivement cinq modes d'intégration, à savoir l'affirmation nationale (1960-1976), la convergence culturelle (1976-1985), la culture publique commune (1985-1994), la citoyenneté québécoise (1994-2003) et le retour à la culture publique commune (2003-2007). Cette thèse s'inscrit dans le sillon des travaux de Micheline Labelle¹, mais également de ceux de Denise Helly².

Nous verrons que la transition d'une période à l'autre correspond à l'élection d'un nouveau gouvernement, tantôt libéral, tantôt péquiste et qu'à chacune de ces occasions, celui-ci reformule au plan symbolique ce qui fonde le lien social québécois. Dit autrement, chaque mode d'intégration est inexorablement lié à une représentation particulière de la nation québécoise comme cadre général d'intégration symbolique. Nous verrons également qu'au-delà des divisions partisans, un consensus significatif transcende les cinq représentations de l'intégration collective: le Québec est une nation majoritairement francophone, libérale, démocratique et pluraliste.

¹ Labelle, F. Rocher et G. Rocher, «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration»; Labelle et Salée, «La citoyenneté en question»; Labelle, «Options et bricolages identitaires dans le contexte québécois»; Labelle, «La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec»; Labelle, «Le défi de la diversité au Canada et au Québec»; Labelle et F. Rocher, «Pluralisme national et souveraineté au Canada»; Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté».

² Helly, *Revue des études ethniques au Québec*; Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle*.

2.1 L'affirmation nationale (1960-1976)

Avant les années 1970, la reconnaissance du pluralisme culturel ne figure pas à l'ordre du jour des préoccupations des États-nations occidentaux. L'attitude générale est plutôt une attitude assimilationniste.

[À cet égard,] il faut rappeler l'interdiction qui frappait l'usage des langues, des rituels et des pratiques culturelles des peuples autochtones, de même que le racisme officiel qui imprégnait les politiques d'immigration, américaines et canadiennes, fondées sur un ordre de préférence prenant en considération la nationalité, le pays de naissance, le groupe ethnique, l'aire géographique, l'inaptitude à s'adapter au climat, etc.³

C'est seulement aux lendemains de la Deuxième Guerre mondiale, et plus particulièrement dans la mouvance des revendications sociales des années 1970, que les sociétés contemporaines commencent à prendre le virage vers la reconnaissance de leur diversité ethnique et nationale. Plusieurs facteurs concourent à ce revirement, dont les avancées spectaculaires en matière des droits et libertés individuels, l'intensification des flux migratoires et la diversification des populations immigrantes ainsi que l'expression politique accrue, sur la place publique, de revendications identitaires provenant de groupes minoritaires jusque-là marginalisés.

2.1.1 De minoritaire à majoritaire

La société québécoise ne fait pas exception à ce portrait. S'y ajoute toutefois la question nationale. Jusqu'aux années 1960, la majorité francophone ne se percevait pas comme telle sur le territoire québécois, mais plutôt comme une minorité dominée au sein de l'ensemble canadien. Cette représentation collective, et le repli identitaire auquel elle donnait lieu, était

³ Labelle, « Le défi de la diversité au Canada et au Québec », p. 92.

renforcée par le fait que la minorité anglophone au Québec jouissait d'un prestige social avéré et qu'elle dominait l'économie, à l'instar de la politique puisque la majorité francophone l'exerçait plus ou moins. Il en résultait un déséquilibre au point de vue du régime démocratique affectant fatalement le jeu des relations interculturelles entre anglophones et francophones et entre francophones et allophones: la minorité dominante ne ressentait ni le besoin ni l'obligation d'apprendre et de parler la langue française et sa culture jouait le rôle de pôle assimilateur pour les immigrants⁴.

Au cours de la Révolution tranquille, la majorité francophone renverse le déséquilibre politique et économique jouant en sa défaveur en prenant le contrôle de l'État québécois. Le fameux slogan *Maître chez nous* est en quelque sorte emblématique de cette prise de conscience collective qui s'inscrit, plus largement, dans le cadre de la transformation identitaire du groupe majoritaire (passage de l'identité canadienne française à québécoise), de la redéfinition de son nationalisme ethnique à un nationalisme civique territorial et, enfin, de l'affirmation nationale du Québec dans un contexte de construction nationale pancanadienne.

2.1.2 Le français: la langue officielle et commune

Dans sa quête de reconnaissance comme communauté politique nationale, l'État québécois cherche à rétablir le statut de la majorité francophone sur le plan sociolinguistique, car «la langue française constitue le véhicule prépondérant de préservation et d'épanouissement de l'identité québécoise. [C'est pourquoi d'aucuns soutiennent qu'elle] a été le précurseur des

⁴ À cet égard, le système d'éducation renforçait ce phénomène. Étant fondé sur la confession et la langue, il se subdivisait en commissions scolaires franco-catholiques et anglo-protestantes auxquelles venait s'ajouter un sous-système anglo-catholique pour répondre aux besoins spécifiques des immigrants irlandais. En outre, du côté franco-catholique, une politique d'exclusion des enfants non catholiques a été en vigueur jusqu'en 1969. Les minorités ethnoculturelles n'avaient donc d'autre choix que d'envoyer leurs enfants dans les écoles protestantes, donc anglaises. Ainsi, à l'instar de l'intégration des populations immigrantes à la minorité anglophone, la fréquentation de l'école anglaise par les élèves d'origine immigrée n'a été considérée comme problème social qu'à la fin des années 1960. Voir à ce sujet Bauer, *Les Minorités au Québec*.

réflexions sur l'immigration et l'intégration.⁵» Pour ce faire, l'État québécois crée en 1961 le ministère des Affaires culturelles et l'Office de la langue française lesquels ont notamment pour mandat de défendre, de promouvoir et d'assurer le développement du français au Québec.

Au tournant des années soixante-dix, le débat public porte essentiellement sur la question linguistique : face à la menace d'assimilation qui la ronge de l'intérieur, la majorité francophone réaffirme non seulement sa volonté de résister, mais également celle d'élever la langue française au rang de la langue habituelle et normale de la vie publique. De 1969 à 1977, une commission gouvernementale⁶ chargée d'enquêter sur la situation de la langue française au Québec et trois lois linguistiques contribuent à l'évolution de la société québécoise en ce sens. Il s'agit de la *Loi pour promouvoir la langue française au Québec* (loi 63), de la *Loi sur la langue officielle* (loi 22) et de la *Charte de la langue française* (loi 101) respectivement adoptées en 1969, 1974 et 1977. Nous reviendrons plus loin sur cette dernière législation, pierre angulaire de la politique linguistique québécoise.

2.1.3 Immigration et intégration: le Québec comme société d'accueil

Appréhendant le déclin démographique et le vieillissement de sa population et conscient que le nombre de locuteurs français en Amérique ne peut augmenter qu'en attirant de nouveaux locuteurs issus de l'immigration, l'État québécois cherche à rétablir le statut de la majorité francophone non seulement sur le plan sociolinguistique, mais également au plan de l'immigration et de l'intégration: «[celles-ci] sont ainsi devenues inextricablement liées au destin de la nation québécoise.⁷» Rappelons qu'en vertu de la *Constitution canadienne*,

⁵ Marie Mc Andrew. «Immigration, pluralisme et éducation», In *Québec : État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, Montréal, Québec/Amérique, 2003, p. 347.

⁶ Il s'agit de la Commission d'enquête sur la situation de la langue française et des droits linguistiques au Québec, communément appelée la Commission Gendron.

⁷ Gagnon et Iacovino. «Le projet interculturel québécois», p. 420.

l'immigration est une compétence partagée entre le gouvernement fédéral et les provinces. Le Québec laisse le champ libre au premier jusqu'en 1968, année où il crée le ministère de l'Immigration du Québec (MIQ). Celui-ci assume trois fonctions principales: «l'établissement d'immigrants utiles au développement du Québec, l'adaptation des immigrants au milieu québécois et la conservation des «coutumes ethniques».⁸» Au cours des années 1970, trois ententes fédérales-provinciales⁹ sont conclues et elles ont pour effet d'étendre les compétences et les pouvoirs du MIQ en matière de recrutement et de sélection des immigrants indépendants et d'assurer une collaboration formelle entre les deux paliers de gouvernement sur les décisions liées aux flux migratoires.

2.1.4 Les droits fondamentaux et culturels

Enfin, s'inspirant de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques* et du *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels*, l'État québécois adopte la *Charte des droits et libertés de la personne* en 1975¹⁰. Celle-ci proclame les libertés et droits fondamentaux tels le droit à l'égalité et les droits civils, politiques et socio-économiques. Au chapitre des droits culturels, mentionnons qu'elle consacre pour la première fois le caractère pluraliste de la société québécoise «[en inscrivant] le droit à la différence culturelle au nombre des libertés individuelles, [en interdisant] la discrimination ethnique et [en reconnaissant] le droit des minorités à une vie communautaire.¹¹» La *Charte de la langue française* (la loi 101) réitérera deux ans plus tard cette caractéristique.

⁸ Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle*, p. 26.

⁹ Il s'agit des ententes suivantes: Cloutier-Lang, Bienvenue-Andras et Couture-Cullen respectivement conclues en 1971, 1975 et 1978.

¹⁰ Mentionnons que le gouvernement fédéral canadien n'adopte la *Charte canadienne des droits et libertés* qu'en 1982, à l'occasion du rapatriement de la *Constitution canadienne*.

¹¹ Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle*, p. 27.

En somme, de 1960 à 1976, la majorité francophone, par l'entremise de l'État québécois, pose les premiers jalons de son modèle d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel en s'impliquant dans la sélection et l'intégration des immigrants et en se dotant de «dispositifs juridiques, politiques et consultatifs pour affirmer son identité nationale et reconnaître la diversité du peuple québécois.¹²» Au plan de la dynamique partisane, nous n'avons pas relevé de différence notable au plan de la représentation de la nation et du mode d'intégration pour la période s'échelonnant de 1960 à 1976. Tous les gouvernements qui se sont succédé se sont inscrits dans la mouvance de l'affirmation nationale en concevant la société québécoise comme l'une des deux principales communautés au Canada agissant comme pôle d'intégration des immigrants et des minorités ethnoculturelles. Notons que cette représentation de la communauté politique québécoise et cette conception de l'intégration font écho à la position adoptée par la Commission Laurendeau-Dunton.

2.2 La convergence culturelle (1976-1985)

En 1976, le Parti québécois remporte les élections provinciales accédant pour la première fois au pouvoir et il met de l'avant un projet indépendantiste. En dépit de sa défaite référendaire, il est réélu en 1981. Nous vous proposons d'analyser les trois principales politiques adoptées par celui-ci et ayant contribué à préciser la nature de la politique québécoise de l'interculturalisme: la *Charte de la langue française*, *La politique québécoise du développement culturel* et le document ministériel *Autant de façons d'être Québécois*. La thèse que nous entendons défendre est que celles-ci proposent un certain mode d'intégration reposant sur la conception dumontienne de la nation québécoise, la convergence culturelle. Nous verrons toutefois que la loi 101 déroge partiellement à cette représentation collective.

¹² Labelle, «Le défi de la diversité au Canada et au Québec», p. 95.

2.2.1 La Charte de la langue française (la loi 101)

En 1977, le gouvernement du Parti québécois adopte la loi 101 faisant du français la langue officielle et commune de tous les Québécois: l'objectif consiste à «étendre [son usage] à tous les domaines de la vie publique et [à] augmenter ainsi son pouvoir d'attraction.¹³» Il importe toutefois de préciser que la consécration du caractère majoritairement francophone de la société québécoise ne s'effectue pas au détriment des communautés politiques nationales situées sur son territoire, à savoir la minorité d'expression anglaise et les Premières nations et Inuit. Le législateur leur reconnaît le droit de maintenir et de développer leur langue et culture d'origine ainsi que leurs institutions. Qui plus est, la loi 101 confirme¹⁴ le caractère pluraliste du Québec en mettant de l'avant «la vision d'une communauté politique linguistique unilingue et ethniquement pluraliste au Québec, une vision qui [contribuera] du reste à nourrir les futurs modèles d'intégration.¹⁵»

[Bref, la loi 101] détache la langue de son ancrage particulariste, devenue langue de l'État et langue commune des citoyens. Elle garantit les droits linguistiques et fondamentaux des Québécois dans le domaine de la législation et de la justice, de l'administration, des organismes publics, du travail, du commerce et des affaires et de l'enseignement et réglemente l'accès à l'école anglaise pour contrecarrer la tendance des immigrants à s'inscrire aux écoles anglaises (Plourde 1988).¹⁶

¹³ Québec, CÉGSALFQ, *Le français, une langue pour tout le monde*, p. 10.

¹⁴ Nous avons vu que cette caractéristique a été reconnue officiellement pour la première fois par le gouvernement du Québec en 1975, à l'occasion de l'adoption de la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne*.

¹⁵ Gagnon et Iacovino, «Le projet interculturel québécois», p. 421.

¹⁶ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 22.

2.2.2 La politique québécoise du développement culturel

En 1978, le gouvernement adopte un premier texte officiel définissant la culture québécoise: il s'agit de *La politique québécoise du développement culturel*¹⁷. «Conçue par Camille Laurin, Guy Rocher, Fernand Dumont et Jacques-Yvan Morin, [elle] accorde de l'importance aux «Québécois de nouvelle souche» (Harvey 1986 :14) et [elle] propose la notion de convergence culturelle.¹⁸» Celle-ci désigne un mode d'intégration reposant sur la représentation dumontienne de la nation québécoise, la nation culturelle. Dumont élabore ce modèle à titre de proposition de rechange à la culture canadienne-française de survivance laquelle était largement définie par la religion catholique, la famille et la langue française. Avec la Révolution tranquille, on assiste à l'abandon graduel des deux premiers référents identitaires. Seule la langue française subsiste. C'est autour de celle-ci que Dumont tente de combler le vacuum symbolique.

Dumont œuvre à reconstruire l'identité culturelle, à refaire le sujet politique unitaire, autour du seul pôle identitaire restant, la langue française. Non pas la langue française comme simple instrument de communication, mais plutôt comme «langue en sa plénitude, c'est-à-dire une culture» (Dumont 1995, 70).

Dumont propose une nouvelle référence, comme nouvelle transcendance, la culture de convergence, c'est-à-dire «celle qui constitue le lieu de ralliement de toutes les autres». La culture de convergence constitue le noyau historique des Canadiens français vers lequel convergeront les nouveaux arrivants.¹⁹

¹⁷ Québec, ministère d'État au Développement culturel, *La politique québécoise du développement culturel*, Québec, Éditeur officiel, 1978, 146 p.

¹⁸ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 24.

¹⁹ Geneviève Mathieu, «Le débat sur la redéfinition de la nation au Québec: Fernand Dumont et ses critiques », Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise, Montréal. Université du Québec à Montréal, 2000, p. 49.

Dumont définit donc la nation québécoise par la culture du groupe majoritaire, celle des Canadiens français. Cette dernière devient donc le lieu de rassemblement et d'appartenance de tous les Québécois. «C'est en s'assimilant à [celle-ci] que les immigrants peuvent accéder à la nation²⁰».

2.2.3 Le plan d'action *Autant de façons d'être Québécois*

À la recherche d'une troisième voie entre le multiculturalisme canadien (qui ne reconnaît pas le caractère national de la société québécoise et qui conçoit les rapports interculturels sous le mode d'une juxtaposition) et le jacobinisme français (qui refuse de reconnaître la différence culturelle en la confinant à la seule sphère privée), l'État québécois réitère en 1981 son adhésion à l'idéal de convergence culturelle dans le document ministériel *Autant de façons d'être Québécois*. «[En effet,] le peuple québécois y est présenté comme formant une nation. La culture d'expression française, la culture québécoise agit comme foyer de convergence des autres cultures, elle en est le moteur principal.²¹» L'idéal de convergence culturelle est donc formulé dans la perspective d'un rapprochement entre le groupe majoritaire francophone et les minorités ethnoculturelles, et ce, dans un cadre français. «[Le document ministériel] propose donc l'élaboration d'un pluralisme culturel proprement québécois.²²»

Denise Helly a critiqué ces deux dernières politiques péquistes – et plus précisément la représentation dumontienne de la nation québécoise et l'idéal de convergence culturelle la sous-tendant –, car celles-ci évacuent le référent territorial et politique pourtant présent dans la loi 101 au profit d'un référent de nature communautaire et culturelle. Plus précisément, l'auteure dénonce la hiérarchisation des composantes de la société québécoise, la trop grande

²⁰ *Ibid.*, p. 149.

²¹ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 24.

²² *Ibid.*, p. 25.

place accordée à la culture et à la langue du groupe majoritaire ainsi que leur superposition à celles de tous les résidents du Québec. À cet égard, Helly estiment que

[les deux politiques interprètent] l'adoption d'une langue commune, non comme un moyen d'affirmation d'une collectivité territoriale, mais comme un instrument de consolidation de la présence culturelle, voire politique, d'une majorité sur des minorités. [Elles visent] la dissolution de la pluralité culturelle existant au Québec et [elles définissent] la langue comme le fondement d'une culture particulière et non accessible à tous.²³

Nous verrons que le concept de *culture publique commune* proposé par Gary Caldwell et Julien Harvey à la fin des années 1980 – et repris officiellement par le gouvernement du Québec dans *l'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration* – vise justement à répondre à ces critiques en proposant une conception de la nation prétendument plus neutre au plan culturel, plus civique et donc plus inclusive.

2.3 La culture publique commune (1985-1994)

En 1985, le Parti libéral du Québec revient au pouvoir. Contrairement au gouvernement précédent, il n'appréhende pas l'immigration et l'intégration à partir d'un mode de représentation culturel et politique fondé sur la langue et un projet indépendantiste. Il se concentre plutôt sur la promotion des droits individuels des immigrants et des minorités ethnoculturelles et la prise en compte de la dimension interculturelle dans la prestation de services publics²⁴. En 1989, il remporte à nouveau les élections et il initie, cette fois-ci, un changement de paradigme en adoptant une politique promouvant un nouveau mode d'intégration: la culture publique commune.

²³ Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle*, p. 31.

²⁴ À cet égard, nous référons à l'adoption de la *Déclaration du gouvernement du Québec sur les relations interethniques et interraciales* (1986) et aux travaux du Comité consultatif sur l'accessibilité des services de santé et des services sociaux aux communautés culturelles (1987).

2.3.1 L'Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration

En 1991, un accord fédéral-provincial²⁵ est signé octroyant un plus grand rôle au gouvernement du Québec en matière d'immigration et d'intégration. Essentiellement, celui-ci stipule que «le Québec devient l'unique responsable des services d'accueil et d'intégration linguistique et culturelle, ainsi que des services économiques spécialisés offerts aux immigrants.²⁶» C'est sous l'impulsion de cette entente que le gouvernement rend public en 1990 l'*Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Celui-ci établit un contrat moral d'intégration prescrivant les droits et les devoirs engageant réciproquement les immigrants et la société d'accueil. L'*Énoncé* stipule également que ce contrat doit s'appliquer en conformité avec les trois choix de société fondamentaux du Québec, à savoir

[u]ne société dont le français est la langue commune de la vie publique; une société démocratique où la participation et la contribution de tous sont attendues et favorisées; une société pluraliste ouverte aux multiples apports dans les limites qu'imposent le respect des valeurs démocratiques fondamentales et la nécessité de l'échange intercommunautaire.²⁷

À d'autres endroits, le gouvernement remplace l'expression *choix de société fondamentaux* par celle de *culture publique commune* pour rendre compte de manière plus précise du caractère distinct de la société québécoise et de ce qui fonde le lien collectif.

La société québécoise, comme les autres sociétés, a des normes, des règles, des conventions communes, une langue publique commune, une histoire, un mode de vie caractéristique qui lui sont propres. Plusieurs auteurs québécois, dans les années récentes, ont commencé à parler d'une culture publique commune pour désigner cet ensemble de normes, de règles et de conventions qui régissent les institutions et la vie quotidienne commune de l'ensemble des Québécoises et des Québécois et qui servent à garantir la cohésion sociale de notre société.²⁸

²⁵ Il s'agit de l'entente Gagnon-Tremblay-McDougall.

²⁶ Helly, *Le Québec face à la pluralité culturelle*, p. 40.

²⁷ Québec, MCCI, *Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, p. 15.

²⁸ Québec, Conseil des communautés culturelles et de l'immigration, *Gérer la diversité*, p. 3.

La reconnaissance de la culture publique commune tant par les immigrants que la société d'accueil est indispensable, car «sans [celle-ci], il n'y a pas de cohésion sociale, et sans cohésion, aucune société ne peut espérer s'imposer dans son environnement géopolitique.²⁹» Pour cette raison, les exigences qu'elle met de l'avant ne peuvent pas faire l'objet de négociations au plan individuel, car elles régissent le vivre ensemble³⁰. Voyons comment se présentent les exigences de la culture publique commune au Québec.

Tout d'abord, une langue commune et officielle est nécessaire. «Au Québec, cette langue ne peut être que le français, et ceci parce que toute culture publique est aussi le produit d'une expérience historique spécifique.³¹» Figure ensuite le patrimoine civique commun incarné par les institutions démocratiques, de services et de protection des citoyens ainsi que par un ensemble commun de valeurs et de normes juridiques de portée générale lesquelles sont à leur tour représentées par la *Charte québécoise des droits et libertés de la personne*, le Code civil de tradition française et le Code criminel fédéral de tradition britannique dont l'interprétation revient aux tribunaux et se fonde sur la jurisprudence qu'ils ont élaboré au fil du temps. Enfin, il y a la mémoire collective évolutive liée à l'histoire et au patrimoine particulier du Québec, les normes et les pratiques sous-tendant le régime économique mixte de type libéral et les *us et coutumes* caractérisant la société québécoise contemporaine³².

Ainsi, avec les notions de *contrat moral d'intégration* et de *culture publique commune*, l'*Énoncé* initie un changement de paradigme quant au mode d'intégration: l'idéal de convergence devient davantage civique que culturel. La société d'accueil n'est plus définie par son noyau dur, le groupe culturel majoritaire, autour duquel gravitent en périphérie la minorité d'expression anglaise, les Premières nations et Inuit et les minorités ethnoculturelles. De plus,

²⁹ Caldwell, «Immigration et la nécessité d'une culture publique commune», p. 706.

³⁰ Québec, Conseil des communautés culturelles et de l'immigration, *Gérer la diversité*, p. 3.

³¹ Caldwell, «Immigration et la nécessité d'une culture publique commune», p. 709.

³² Caldwell, «Immigration et la nécessité d'une culture publique commune»; Harvey, «Culture publique, intégration et pluralisme»; Harvey et Caldwell, «Culture publique commune»; Québec, Conseil des communautés culturelles et de l'immigration, *Gérer la diversité*; Gagnon et Iacovino, «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté».

l'appartenance à la nation ne passe plus par la filiation et l'assimilation à celui-ci. Dorénavant, la société d'accueil est définie dans un sens large et inclusif, c'est-à-dire comme étant constituée de tous ceux qui y résident et qui adhèrent à ses choix fondamentaux (une société démocratique et pluraliste dont le français est la langue publique commune et officielle). On assiste donc au retour du référent territorial et politique mis de l'avant par la loi 101.

Cela dit, à l'instar de la notion de *convergence culturelle*, celle de *culture publique commune* n'est pas exempte de critiques³³. À titre d'illustration, certains s'interrogent sur la signification des trois termes. «Qu'est-ce qu'une culture?»³⁴. «Qu'est-ce qui peut être commun dans des sociétés d'individus [...]?»³⁵. «Le commun a-t-il la densité d'une identité ou la légèreté d'une affiliation passagère et résiliable?»³⁶. Et ils en viennent même à questionner l'utilité même de la notion.

En effet, si l'on entend par culture publique commune l'affirmation des institutions démocratiques de gouvernement, la valorisation des droits, [...], l'attachement à un certain nombre de principes [tels l'État de droits, la tolérance et le pacifisme], l'acceptation du pluralisme des origines de nos concitoyennes et concitoyens, le français comme langue publique commune, qu'est-ce qui distingue – sauf la langue, mais tous les pays ont une ou des langue(s) officielle(s) – le Québec des autres composantes du monde occidental ?³⁷

C'est dans ce contexte que plusieurs penseurs dont Micheline Labelle, Alain-G. Gagnon, et Jocelyn Maclure se tournent vers l'idée de *citoyenneté québécoise* comme mode d'intégration, à l'instar d'ailleurs du gouvernement du Québec. Nous verrons que cette orientation s'inscrit dans le sillon de la culture publique commune comme mode d'intégration mais qu'à la différence de celle-ci, elle accentue le passage de la culture au politique.

³³ Voir à ce sujet Gervais, Karmis et Lamoureux, *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*.

³⁴ *Ibid.*, p. 3.

³⁵ *Id.*

³⁶ *Id.*

³⁷ *Ibid.*, p. 1.

Selon [Labelle], la citoyenneté aurait de nombreux avantages conceptuels. En outre, elle pourrait permettre de dépasser la notion de culture pour amener le débat en terrain politique plutôt qu'autour des «valeurs culturelles». Elle pourrait également permettre de mieux prendre en compte les inégalités sociales et les discriminations de natures diverses qui minent le sentiment d'appartenance au Québec.³⁸

2.4 La citoyenneté québécoise (1994-2003)

Le Parti québécois reprend le pouvoir en 1994 avec la ferme intention de tenir un référendum sur la souveraineté du Québec. Le discours de Jacques Parizeau prononcé le soir de la défaite référendaire et la défaite elle-même ont très certainement influencé les interventions gouvernementales subséquentes en matière d'immigration et d'intégration. Rappelons que «Parizeau a attribué la défaite référendaire à «l'argent puis des votes ethniques, essentiellement», [qu'il] a amorcé et poursuivi son discours par un «nous» exclusif qui n'incluait visiblement que la majorité [et que] ce discours fut prononcé sur un ton acrimonieux qui n'avait rien d'invitant pour les exclus du «nous».³⁹» Karmis qualifie cette représentation de la nation de jacobine en ce qu'elle redéfinit le groupe majoritaire à travers un État et une citoyenneté capables d'assimiler la population immigrante à sa culture et à sa langue.

Une telle représentation est cependant de courte durée. Parizeau remet sa démission le lendemain de la défaite référendaire et Lucien Bouchard lui succède. Dès lors, le gouvernement péquiste privilégie un nationalisme intégrationniste renouant avec l'*Énoncé* de 1990. Toutefois, il accentue le passage de la culture au politique en axant non plus sur les notions de *culture publique commune* et de *contrat moral d'intégration*, mais plutôt sur celle de *citoyenneté québécoise*. Rappelons d'abord qu'une telle citoyenneté n'existe pas au sens légal.

³⁸ *Ibid.*, p. 6.

³⁹ Karmis, «Pluralisme et identité(s) nationale(s)», In *Québec: État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, Montréal, Québec/Amérique, 2003, p. 113.

Cependant, de par sa tendance historique à se poser comme espace politique distinct ou national au sein de la fédération canadienne ou encore comme «culture sociétale» pour employer l'expression de Kymlicka, l'État québécois interpelle constamment les membres de la communauté politique et les invite à définir leur appartenance à l'espace Québec.⁴⁰

C'est donc en référant aux dimensions symbolique (idée du vivre ensemble, sentiment d'appartenance, identité nationale) et participative (exercice effectif des droits et participation active à la société) que le gouvernement du Québec introduit l'idée de *citoyenneté* dans son discours en matière d'immigration et d'intégration. Précisons que ce virage n'est pas inédit. En réponse à la fragmentation du *sujet politique*, découlant notamment d'une pluralité grandissante des valeurs et des identités, nombre de démocraties occidentales dont le Canada⁴¹ l'entreprennent à partir du début des années quatre-vingt dix afin de repenser le lien collectif.

2.4.1 Le ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration

Au Québec, le virage à la citoyenneté s'incarne d'abord par le changement d'appellation du ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles qui devient le ministère des Relations avec les citoyens et l'Immigration (MRCI), en 1996. Le gouvernement met en veilleuse la notion de *communauté culturelle* au profit de celles de *citoyens de toutes origines* et de *citoyens issus de l'immigration*. Ce changement sémantique traduit la volonté de mettre fin au «mythe selon lequel les membres des communautés culturelles ne sont pas des Québécois à part entière.⁴²» Un nouveau discours s'élabore définissant la citoyenneté québécoise comme un sentiment d'appartenance, de solidarité et de communauté de destin et il est promu au moyen d'événements symboliques tels que la *Semaine québécoise de la citoyenneté* et les *Prix de la citoyenneté*.

⁴⁰ Labelle, «La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme», p. 275.

⁴¹ Voir à ce sujet Labelle et Salée, «La citoyenneté en question».

⁴² Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 33.

[Plus spécifiquement, la citoyenneté québécoise] est définie comme un attribut commun à toutes les personnes résidant sur le territoire du Québec. La citoyenneté s'enracine dans le sentiment d'appartenance partagé par des individus qui ont à la fois des droits et libertés et des responsabilités à l'égard de la société dont ils font partie. Cette citoyenneté reconnaît les différences tout en se fondant sur l'adhésion aux valeurs communes.⁴³

Afin d'opérationnaliser ce nouveau mode d'intégration, de nouvelles priorités ministérielles sont identifiées dont celles visant à «promouvoir la participation civique et un cadre civique commun, l'exercice des droits et responsabilités, la solidarité et l'exclusion zéro.⁴⁴»

2.4.2 La Loi respectant l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec

En 2000, en réponse au projet de loi C-20 (Loi sur la clarté) du gouvernement fédéral canadien, le gouvernement québécois adopte la *Loi sur l'exercice des droits fondamentaux et des prérogatives du peuple québécois et de l'État du Québec*. Celle-ci vise à réitérer les prérogatives de l'État québécois et à réaffirmer les grands principes balisant le vivre-ensemble sur le territoire: «l'État québécois tient sa légitimité de la volonté [du] peuple [québécois], [...] le français est la langue officielle [...], [la] minorité anglophone a des droits inaliénables, [le] territoire [québécois] est inviolable, les nations autochtones doivent se développer et [il] faut favoriser leur épanouissement⁴⁵» et le Québec se compose de citoyens aux origines diverses.

⁴³ Québec. «Allocution de Monsieur Ernst Jouthe, sous-ministre adjoint aux relations civiques», Colloque Mondialisation, multiculturalisme et citoyenneté, Musée des beaux-arts, Montréal, 29 mars 1998, p. 11; cité dans Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 33.

⁴⁴ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 33.

⁴⁵ Lucien Bouchard, *Allocution du premier ministre du Québec, M. Lucien Bouchard, à l'occasion de l'adoption du projet de loi no 99*, Québec, décembre 2000, [En ligne]. <http://www.premier-ministre.gouv.qc.ca/salle-de-presse/discours/2000/decembre/2000-12-07.shtml> (page consultée le 3 juillet 2008).

Face à cette représentation de la nation et au mode d'intégration qui l'accompagne, les avis sont partagés. Certains s'en réjouissent, car subsumés auparavant sous la catégorie *communautés culturelles*, ils peuvent dorénavant accéder au statut de Québécois alors que «[d'autres y voit] une étape supplémentaire vers un assimilationnisme à la québécoise, inspiré de l'idéologie républicaine et jacobine à la française.⁴⁶»

2.4.3 Le Forum national sur la citoyenneté et l'intégration

À l'initiative du MCRI, se tient le *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration* en 2000. Voici les trois principaux objectifs poursuivis:

- présenter et faire connaître les orientations en matière de citoyenneté québécoise et d'intégration;
- définir les moyens d'action les plus susceptibles de faire comprendre et apprécier la citoyenneté québécoise ainsi qu'accroître la participation civique;
- associer les partenaires gouvernementaux, socio-économiques, culturels et régionaux, ainsi que les milieux communautaires et les nations autochtones à la définition de ces moyens d'actions.⁴⁷

Le document présente la nation québécoise comme une communauté politique nationale et il soutient que «la citoyenneté québécoise transcende les appartenances politiques, ethniques ou idéologiques et s'exprime à travers les institutions, la vie démocratique, les lois et un ensemble de valeurs partagées.⁴⁸» L'initiative gouvernementale provoque moult critiques. Labelle et Rocher les résument comme suit: premièrement, «la démarche s'articule sur une vision trop théorique de la citoyenneté⁴⁹» au détriment des conditions réelles de son exercice ;

⁴⁶ Labelle et F. Rocher, «Colloque sur les «nations sans État»: La citoyenneté québécoise est déjà en construction. L'ambiguïté du statut politique de la province rend cependant la démarche ardue», *Le Devoir* (Montréal), 21 juin 2001, p. A7.

⁴⁷ Québec, MCRI, *Forum national sur la citoyenneté et l'intégration*, Québec, Les Publications du Québec, 2000, p.5.

⁴⁸ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 34.

⁴⁹ Labelle et Rocher, «Colloque sur les «nations sans État»».

deuxièmement, elle ne reconnaît pas «suffisamment la diversité du peuple québécois et les devoirs de l'État à son égard⁵⁰»; enfin, la démarche est une « entreprise de propagande souverainiste.⁵¹ » De toute évidence, cette dernière objection semble avoir porté un coup fatal à la crédibilité de l'exercice.

Attardons-nous quelques instants sur ces critiques, en nous appuyant sur un article de Danielle Juteau: *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*⁵². Celui examine le rapport entre les notions de citoyenneté, de nationalité et de pluralisme des valeurs et des identités dans le contexte québécois. Le prétexte général de la discussion est la tenue du *Forum national*. Juteau estime que le document de consultation met de l'avant une conception traditionnelle et homogène de la citoyenneté en liant celle-ci à la notion de nationalité comme en témoigne l'expression *citoyenneté québécoise* apparaissant dès la première page. Dit autrement, le MRCI propose un modèle national (et non postnational de la citoyenneté) fondé sur une appartenance et une allégeance commune et unique à l'espace civique national québécois.

La connaissance de la langue doit s'accompagner du partage des repères culturels essentiels, qui sont des références identitaires, et d'une participation aux institutions où ils se manifestent et s'incarnent. Dans cette citoyenneté derrière laquelle se dissimule la nation, on doit posséder une langue commune ainsi que des repères et des références identitaires claires s'exprimant dans les institutions de la majorité francophone.⁵³

De l'avis de Juteau, une telle conception ne pourrait être plus éloignée du projet d'une citoyenneté pluraliste et différenciée, c'est-à-dire «des identités multiples et négociées, de l'hybridité et de la transculturalité, de la perméabilité des appartenances, soit des conceptions contemporaines de l'identité dans le contexte de la globalisation.⁵⁴» En définitive, elle reproche au MRCI d'éclipser les différences ethnoculturelles, les classes sociales, les catégories ethniques et de sexe.

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 34.

⁵² Juteau, *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*, Grandes Conférences Desjardins, Montréal, Programme d'études sur le Québec, 2000, 24 p.

⁵³ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.

2.4.4 Les États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec

En 2001, la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec (CÉGSALFQ) reprend l'idée de citoyenneté québécoise en recommandant au gouvernement son officialisation et elle la conçoit d'une manière analogue au MRCI et au *Forum national*. En effet, il s'agit d'une citoyenneté qui ne se limite pas «au seul sens de la capacité juridique à participer à l'exercice du pouvoir mais au sens large d'appartenance à un patrimoine vivant de construction fondé sur le partage de références politiques, culturelles et identitaires communes.⁵⁵»

Faisant partie intégrante des fondements de cette citoyenneté nouvelle, la langue française apparaît comme l'un des facteurs clé de l'intégration et de la participation à la société et l'égalité des chances débute nécessairement avec elle. Cela exige de la part de l'État non seulement d'établir la langue française comme langue publique commune, mais aussi d'encourager et de soutenir les efforts de ses citoyens pour la maîtriser. Enfin, elle n'est pas perçue comme la propriété exclusive de la majorité, mais plutôt comme celle de tous les Québécois peu importe leur origine.

Le français devient ainsi la voie d'accès privilégiée au patrimoine civique (valeurs, droits, obligations, institutions, etc.) commun à l'ensemble des Québécoises et des Québécois et sur lequel se fonde leur citoyenneté. La langue française devient le lieu de recherche et de développement des valeurs propres à l'ensemble de la société québécoise. Elle est aussi le lieu du vouloir-vivre collectif, l'espace commun où chacun peut rencontrer l'autre. [...] Pour être efficace et inclusive, [la] discussion publique suppose le partage d'un même moyen de communication, d'une langue commune.⁵⁶

Dans cette perspective, la CÉGSALFQ préconise l'adoption d'une approche linguistique qui soit inclusive et civique et qui reconnaisse «les apports historiques et culturels de toutes ses composantes comme partie intégrante de l'identité québécoise en affirmant la place pré-

⁵⁵ Gérald Larose. «Langue: une nouvelle approche stratégique et citoyenne». *La Presse* (Montréal), 21 août 2001, p. A11.

⁵⁶ Québec, CÉGSALFQ, *Le français, une langue pour tout le monde*, p. 13.

pondérante du français tout en reconnaissant les institutions de la communauté québécoise de langue anglaise et celles des Premières nations.⁵⁷»

En dépit de l'échec du *Forum national* et du fait que le gouvernement n'a pas donné suite aux recommandations de la CÉGSALFQ, Gagnon demeure convaincu de la nécessité de réfléchir collectivement sur le thème de la citoyenneté en vue de repenser le modèle québécois de gestion de la diversité. À l'instar la CÉGSALFQ, il plaide pour la création d'une *commission nationale sur la citoyenneté*, initiative qu'il souhaite la plus ouverte et la moins partisane possible, afin de débattre notamment de l'institutionnalisation d'une citoyenneté et de l'adoption d'une constitution au Québec ainsi que du modèle québécois de l'interculturalisme. À cet égard, Maclure souligne que «l'État québécois souffre d'un déficit d'orientations globales» : l'*Énoncé* de 1990 constitue certes un bon point de départ, mais il doit être réactualisé et largement débattu. Pour cette raison, il propose de doter le Québec «d'une « politique des relations civiques » [afin de lever] certains obstacles symboliques et matériels à l'intégration⁵⁸».

Labelle et Rocher vont dans le même sens: l'élaboration d'une citoyenneté québécoise comme mode d'intégration constitue «un passage obligé pour consolider la nation québécoise et la reconnaissance de sa diversité inhérente⁵⁹» et «elle permet de mieux prendre en compte les inégalités sociales et les discriminations de natures diverses⁶⁰». L'ambiguïté du statut politique du Québec rend cependant la démarche plus ardue, car deux modèles de gestion de la diversité se font concurrence et entrent en contradiction: il s'agit du multiculturalisme canadien dans un cadre bilingue et de l'interculturalisme québécois dans un cadre unilingue. De plus, dans les milieux fédéralistes, l'idée d'une citoyenneté québécoise est jugée suspecte,

⁵⁷ Larose, «Langue: une nouvelle approche stratégique et citoyenne».

⁵⁸ Jocelyn Maclure, «Commission nationale sur la citoyenneté: Pour une politique des relations civiques. La mise en place d'un véritable dialogue politique s'impose, afin d'imaginer de nouveaux modes de vivre ensemble», *Le Devoir* (Montréal), 8 août 2001, p. A7.

⁵⁹ Labelle et F. Rocher, «Colloque sur les «nations sans État» ».

⁶⁰ Labelle, «De la culture publique commune à la citoyenneté», p. 43.

car on y voit un moyen détourné de critiquer l'ordre constitutionnel canadien et de démontrer la pertinence du projet souverainiste.

2.5 Le retour à la culture publique commune (2003-2007)

C'est peut-être pour cette raison qu'à partir de 2003, le gouvernement libéral nouvellement élu bloque non seulement le virage à la citoyenneté, mais qu'il fait disparaître toute référence à celle-ci comme en témoigne le changement d'appellation du ministère qui revient à celle d'origine: le ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles (MICC). On assiste donc à la mise au rancart de l'expression *citoyens issus de l'immigration ou de toute origine* au profit de celle de *communautés culturelles*. À cet égard, «selon le nouveau ministère, «la société québécoise est constituée de plus d'une centaine de communautés culturelles». ⁶¹» Cette vision communautariste de la gestion de la diversité inspire la création d'un Bureau de liaison à leur attention : «on désigne un agent de liaison pour les «communautés noires», l'Asie et l'Océanie, le Maghreb, le Proche et le Moyen-Orient, l'Europe, l'Amérique latine et les États-Unis. ⁶²» Enfin, ayant analysé le plan d'action *Des valeurs partagées, des intérêts communs* ⁶³, Labelle soutient que le gouvernement libéral renoue avec l'Énoncé de 1990 et la culture publique commune comme mode d'intégration ⁶⁴.

⁶¹ *Ibid.*, p. 35.

⁶² *Id.*

⁶³ Québec, MICC, *Des valeurs partagées, des intérêts communs. Pour assurer la pleine participation des Québécois des communautés culturelles au développement du Québec*, Québec, Les Publications du Québec, 2004, 142 p.

⁶⁴ Labelle, «Le défi de la diversité au Canada et au Québec», p. 96.

2.6 Vers une reformulation de la politique québécoise... ?

Où en est la politique québécoise d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel aujourd'hui? Rappelons qu'en mars 2007, les libéraux sont reportés au pouvoir, mais qu'ils forment un gouvernement minoritaire. Avant les élections, deux démarches avaient été initiées. En septembre 2006, le gouvernement tient pour la première fois une commission parlementaire pour débattre d'une éventuelle politique de lutte contre le racisme et la discrimination. Cependant, en raison du débat sur les accommodements raisonnables, qui s'est manifesté avec une plus grande intensité à partir du début de 2007, les travaux parlementaires ont été éclipsés et, au moment d'écrire ces lignes, ils n'avaient toujours pas abouti à l'adoption d'une politique.

La seconde initiative est la création, au plus fort de la tourmente médiatique sur les accommodements raisonnables, de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles (CCPARDC). Mise sur pied en février 2007 pour répondre au mécontentement de la population autour de cet enjeu, son mandat consiste à faire le point sur ce dernier en menant une consultation publique et à recommander des pistes d'action au gouvernement. Après 13 recherches réalisées par des spécialistes, 31 groupes-sondes, 59 rencontres avec des experts, 4 forums nationaux organisés en collaboration avec l'Institut du Nouveau Monde (INM), 31 jours d'audiences, 22 forums de citoyens ouverts et 900 mémoires déposés, la CCPARDC rendait son rapport public en mai 2008. Parmi ses recommandations prioritaires, une concerne l'interculturalisme:

Pour mieux établir l'interculturalisme comme modèle devant présider aux rapports interculturels au Québec, que l'État en fasse une loi, un énoncé de principe ou une déclaration en veillant à ce que cet exercice comporte des consultations publiques et un vote à l'Assemblée nationale.⁶⁵

⁶⁵ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport intégral, p. 269.

Voilà où en est la politique québécoise d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel, c'est-à-dire à l'étape d'une reformulation. Nous avons vu, cependant, qu'au-delà des divisions partisans, un consensus significatif transcende les cinq périodes : le Québec est une nation libérale, démocratique, pluraliste, inclusive et majoritairement francophone. Dans le prochain chapitre, nous vous proposons d'examiner, au plan théorique, la signification et la portée de ce consensus dans le contexte pluraliste québécois en faisant appel à six penseurs.

CHAPITRE III

L'INTERCULTURALISME EN TANT QU'IDÉAL-TYPE

Dans ce troisième chapitre, nous cherchons à cerner les fondements normatifs sous-tendant l'interculturalisme en tant qu'idéal-type, c'est-à-dire en tant que modèle normatif balisant la conciliation des impératifs de l'intégration collective et du respect de la diversité culturelle au sein de la communauté politique québécoise. Pour ce faire, nous procéderons à l'analyse de la pensée de six penseurs québécois, à savoir Charles Taylor, Jocelyn Maclure, Alain-G. Gagnon, Raffaele Iacovino, Dimitrios Karmis et Gérard Bouchard. Attardons-nous quelques instants sur les raisons motivant ce choix de corpus.

Premièrement, puisque le concept d'interculturalisme n'est utilisé qu'au Québec pour désigner le modèle de pluralisme y ayant cours et que nous n'avons lu aucune analyse procédant à une synthèse critique, au plan normatif, à son endroit, il nous a semblé pertinent de circonscrire notre corpus à l'étude à la pensée politique québécoise. Deuxièmement, l'angle d'analyse par lequel l'interculturalisme est appréhendé dans ce chapitre commande un examen de nature normative relevant davantage du domaine de la philosophie politique que de celui des politiques publiques. Pour cette raison, les travaux pionniers de Labelle, Mc Andrew, Juteau et Helly ne seront pas traités ici. Troisièmement, étant donné que très peu de penseurs ont cherché à définir l'interculturalisme au plan normatif, nous avons décidé d'élargir quelque peu nos horizons en faisant appel à ceux dont les travaux récents examinent le rapport entre le pluralisme culturel caractérisant les démocraties libérales et la théorie politique contemporaine.

Quatrièmement, en raison du caractère exploratoire de notre démarche, nous aspirons à la plus grande diversité possible. Pour cette raison, plutôt que de concentrer notre examen sur une seule perspective théorique, nous avons décidé d'en présenter plusieurs. Ainsi, nous examinerons successivement les effets de la reconnaissance du pluralisme culturel pour les deux méta-normes fondant les sociétés contemporaines, à savoir le libéralisme et la démocratie, ainsi que pour les trois soutiens traditionnels de l'État-nation westphalien, à savoir la citoyenneté, l'identité et la culture nationales. Pour ce faire, nous nous appuierons respectivement sur les travaux de Taylor, Maclure, Gagnon, Iacovino, Karmis et Bouchard. Cet exercice nous permettra de dégager un certain nombre de postulats sur lesquels fonder normativement l'interculturalisme en tant que modèle de pluralisme au Québec. La contrepartie d'une telle démarche réside évidemment dans le traitement non exhaustif et sommaire desdits postulats: nous ne ferons pas état de tous les débats entourant chacun d'eux relativement à la meilleure manière de reconnaître et d'accommoder la différence culturelle. Conscients de ces limites, nous estimons malgré tout que le présent examen est pertinent ne serait-ce que pour lancer le débat autour de la conception normative de l'interculturalisme.

Outre ce qui précède, pourquoi avons-nous choisi de traiter spécifiquement de la pensée de Taylor, Bouchard, Karmis, Gagnon, Iacovino et Maclure ? Reconnus internationalement pour leurs travaux théoriques sur la question de la diversité culturelle et co-présidents de la CCPARDC, les deux premiers nous sont vite apparus incontournables, d'autant plus que le rapport qu'ils ont déposé en mai 2008 constitue très certainement la première réflexion collective d'envergure sur la question de l'aménagement de la diversité culturelle en contexte québécois.

Nous avons ensuite retenu Karmis, Gagnon et Iacovino, car ils font partie du cercle très restreint des penseurs qui se sont attardés à définir normativement l'interculturalisme québécois comme modèle de pluralisme. Enfin, en regard de ce choix de corpus, les travaux de Maclure nous permettent d'aborder un aspect peu étudié au sein de la philosophie politique canadienne et québécoise, soit le rapport entre le pluralisme des valeurs et des identités et la démocratie.

Ces considérations étant émises, examinons maintenant l'interculturalisme en tant qu'idéal-type. À partir de la pensée de Taylor, Maclure, Gagnon, Iacovino, Karmis et Bouchard, nous soutenons que celui-ci se fonde sur cinq fondements normatifs principaux – à savoir, un libéralisme ouvert à la différence culturelle, une démocratie dialogique et agonique, une citoyenneté multinationale, une identité nationale résolument inclusive et une langue publique commune comme dénominateur culturel principal – ainsi que sur une représentation particulière de la nation: la francophonie québécoise. Commençons sans plus tarder notre examen.

3.1 Le pluralisme culturel et la redéfinition des deux méta-normes fondant les sociétés contemporaines

3.1.1 Un libéralisme ouvert à la différence culturelle

Notre choix non seulement de traiter, mais de débiter l'analyse des fondements normatifs de l'interculturalisme québécois par les travaux théoriques de Taylor repose sur deux raisons principales. D'une part, sa critique du libéralisme procédural a profondément marqué la philosophie politique contemporaine, et particulièrement canadienne et québécoise, en introduisant l'idée de l'importance de la reconnaissance de la différence à l'époque moderne. Confirmant le «rôle que joue la variable de l'appartenance culturelle et identitaire dans le processus d'intégration des individus à la société¹», le postulat taylorien se trouve au fondement même des diverses variantes de pluralisme normatif dont l'interculturalisme. D'autre part, nous verrons que les cinq autres penseurs à l'étude érigent leurs théories respectives en s'appuyant sur ce postulat. Pour ces raisons, nous avons décidé de rappeler pourquoi il importe de reconnaître la différence culturelle et de présenter ce que cela implique pour l'une des deux méta-normes fondant les sociétés contemporaines, à savoir le libéralisme.

¹ Jean-Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka», *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2, 1997, p. 32.

3.1.1.1 Pourquoi est-il important de reconnaître la différence culturelle ?

Dans «La politique de reconnaissance»², Taylor tente de trouver une troisième voie entre un relativisme culturel absolu et un libéralisme procédural complètement aveugle aux différences et qui exige la neutralité de l'État afin d'accommoder l'exigence de reconnaissance que fonde le multiculturalisme³ ou la différence culturelle. Taylor soutient «que notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres⁴» et qu'en ce sens, la non-reconnaissance constitue une forme d'oppression qu'une société démocratique ne saurait tolérer. Conséquemment, la légitimité des institutions démocratiques est fonction de leur capacité à reconnaître publiquement l'identité spécifique des individus et de leur communauté d'appartenance.

Selon Taylor, le libéralisme moderne a cherché à combler le besoin de reconnaissance par deux sortes de politiques fort distinctes: il s'agit de la *politique de l'égale dignité* qui s'est affirmée avec beaucoup plus de vigueur jusqu'à maintenant et de la *politique de la différence*. En mettant l'accent sur le respect de la dignité égale de tous les individus indépendamment de leurs différences culturelles et en cherchant à promouvoir la reconnaissance des droits individuels et universels, le philosophe associe la première au libéralisme procédural. L'un

² Taylor, «La politique de reconnaissance», In *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 41-99.

³ «Une précision s'impose au sujet du terme «multiculturalisme», car ce concept demeure chargé d'ambiguïté. D'abord, il prend une signification différente selon qu'il est utilisé en Europe, aux États-Unis ou au Canada. De façon générale, en Europe, multiculturalisme s'emploie surtout dans le sens de multinational. Les Américains ont tendance à regrouper sous ce vocable les micro cultures de groupes minoritaires ou marginalisés comme les homosexuels, les handicapés, les minorités ethniques, les femmes etc. Au Canada, il est soit utilisé pour décrire une réalité sociologique : l'hétérogénéité des origines culturelles (au sens national ou ethnique) des Canadiens ; soit pour faire référence à la politique officielle sur le multiculturalisme du Gouvernement canadien. Plusieurs intellectuels du Québec ont critiqué l'ambiguïté du concept de multiculturalisme au Canada. Taylor utilise souvent le concept «multiculturel» à la fois dans son sens américain et canadien et dans son sens le plus général, c'est-à-dire dans celui qui englobe à la fois multinational et polyethnique. Cette ambiguïté peut être à la source de certains glissements conceptuels dans l'argumentation. C'est donc à juste titre que les termes de multinational et polyethnicité sont préférés à celui de multiculturel par Kymlicka pour décrire la spécificité du pluralisme canadien: «Le Canada est donc à la fois multinational et polyethnique.» » Jean-Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme», p. 38.

⁴ Taylor, «La politique de reconnaissance», p. 41.

des principaux postulats théoriques autour duquel ce dernier s'articule est l'idéal d'autonomie individuelle: celui-ci renvoie à la capacité de chaque individu à déterminer et à poursuivre sa propre conception de la vie bonne. En vertu de cet idéal, l'État doit garantir aux citoyens un traitement égal par la jouissance de droits égaux et la protection des libertés individuelles. Dans cette perspective, l'État doit s'abstenir de définir la vie bonne.

La seconde politique de reconnaissance procède d'une toute autre manière : elle « vise au contraire à reconnaître, au-delà des droits universels, des caractéristiques particulières à certaines communautés.⁵ » Elle renvoie non pas à l'idéal d'autonomie, mais à celui d'authenticité et elle repose sur le postulat de la construction sociale de l'identité individuelle. À première vue, cette posture théorique semble difficilement conciliable avec la première. Voyons ce que le philosophe reproche à cette dernière et ce qu'il propose pour concilier les exigences d'autonomie et d'authenticité.

Taylor n'est pas d'accord avec l'idée de la primauté absolue des droits que le libéralisme procédural met de l'avant et le fait qu'il postule l'indépendance individuelle comme un phénomène naturel: « un tel postulat repose sur une vision atomiste de la société mésestimant la nature sociale de l'être humain.⁶ » De ce type de raisonnement découle une philosophie morale s'appuyant sur une perspective procédurale et court-circuitant inévitablement la spécificité même de la réalité sociale et de la pluralité qui lui est inhérente. En effet, elle préjuge d'une universalité de principes éthiques formels attribuant ainsi à la personnalité morale un caractère transcendant. En d'autres termes, elle applique à tout le monde le même traitement moral⁷.

⁵ Louis Balthazar, «Reconnaissance et identité dans le contexte canadien», *Revue internationale d'études canadiennes*, no 10, (automne), 1994, p. 139.

⁶ Dimitrios Karmis, «Cultures autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor», *Revue canadienne de science politique*, vol. XXVI : 1, (mars) 1993, p. 90.

⁷ Charles Taylor, «The diversity of goods», Chap. in *Philosophy and Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 230-247.

Or, d'après Taylor, les libertés individuelles si chères à cette forme de libéralisme étant toujours situées, l'une des conditions de possibilités de leur exercice est l'appartenance communautaire: la préservation même des droits individuels et universels exige nécessairement la préservation de la communauté au sein de laquelle le principe de liberté égale fait figure de bien premier, à savoir la *communauté libérale*. Par conséquent, seule une véritable obligation d'appartenance rend possible le devenir de toute société. C'est pourquoi il ne saurait y avoir préséance du droit sur le bien. Taylor remet donc en cause la fameuse *position originelle* de Rawls qui impose l'axiome de «la conception de la personne implicite dans la culture publique d'une société démocratique.⁸»

En vertu de ce qui précède, Taylor est d'avis que «cette forme de libéralisme est coupable de ce dont l'accusent les tenants [radicaux] d'une politique de la différence.⁹» Premièrement, le libéralisme des droits est inhospitalier à la différence en ce qu'il préconise «une application uniforme des règles qui définissent ces droits, sans exception, et parce qu'[il] est très [méfiant] envers les desseins collectifs.¹⁰» Il conduit donc à l'homogénéisation des identités individuelles niant ainsi l'idéal d'authenticité. Deuxièmement, sa prétendue neutralité à l'égard de toute conception de la vie bonne supportée par une quelconque communauté est une illusion: elle en met une de l'avant – celle se rapportant à l'idéal d'autonomie individuelle – et celle-ci est supportée par une communauté culturelle spécifique – la communauté libérale. Ainsi, le libéralisme des droits est «un particularisme se déguisant en principe universel¹¹» en ce qu'il est lui-même le reflet d'une culture particulière, d'une culture hégémonique. En vertu de ce qui précède, le libéralisme des droits peut donc être discriminatoire envers les individus appartenant à d'autres communautés culturelles.

⁸ Dominique Berns, «Abolir toute inégalité qui n'est pas à l'avantage du moins favorisé: Rawls, un libéral de gauche», *Le Soir* (Bruxelles), 29 novembre, 2002.

⁹ Taylor, «La politique de reconnaissance», p. 83.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Ibid.*, p. 64.

3.1.1.2 Comment articuler la politique de reconnaissance et le libéralisme ?

Considérant que les sociétés contemporaines sont de plus en plus diversifiées et qu'elles comprennent une pluralité de communautés culturelles désireuses de survivre, Taylor soutient que les rigidités dont fait preuve le libéralisme des droits risquent de «devenir impraticables dans le monde de demain.¹²» Pour cette raison, il prend parti pour un libéralisme dit *hospitalier* à la reconnaissance de la différence promouvant et autorisant certains desseins collectifs, certains droits collectifs, tel que le maintien et le développement d'une culture ou d'une langue pourvu que les droits fondamentaux des citoyens ne partageant pas ces visées communes soient protégés. La réinterprétation taylorienne du libéralisme procédural «étend [donc] le statut moral au lien identitaire qui unit les individus d'une même communauté.¹³» En d'autres termes, contre une détermination uniquement procédurale de la morale, Taylor ajoute une détermination culturelle de l'univers moral afin de respecter la diversité des biens constitutifs de l'identité sans les soumettre à un jugement qui ne serait fonction que des critères prétendument *neutres* de la morale dominante.

Taylor donne une illustration concrète de droits collectifs tirée de l'expérience québécoise. De 1969 à 1977, le gouvernement du Québec adopte trois lois linguistiques dont la *Charte de la langue française* (loi 101). Celle-ci vise à faire du français la langue officielle et commune de tous les citoyens tout en réaffirmant «le respect par l'État québécois des institutions de la communauté québécoise d'expression anglaise, et [à garantir] aux Amérindiens et aux Inuit du Québec leur droit de maintenir et de développer leurs langue et culture d'origine.¹⁴» Pour le philosophe, ces droits collectifs sont légitimes, car il y avait une raison urgente d'agir: le devenir de la communauté francophone était compromis en raison de la menace d'assimilation réelle qui la rongait de l'intérieur et de l'extérieur. De plus, la consécration du caractère francophone de la société québécoise est compatible avec le libéralisme dans la

¹² *Ibid.*, p. 84.

¹³ Karmis, «Cultures autochtones et libéralisme au Canada », p. 89.

¹⁴ Québec, CÉGSALFQ, *Le français, une langue pour tout le monde*, p. 10.

mesure où le gouvernement du Québec a fait preuve de respect à l'égard des minorités nationales ne partageant pas la définition publique du bien commun qu'il a mis de l'avant.

3.1.1.3 Où s'arrête la politique de reconnaissance?

Quelles sont les limites théoriques et pratiques qu'il convient de fixer à une politique de la reconnaissance de la différence culturelle? Face à cette question cruciale, Taylor demeure ambivalent. D'un côté, il se distingue nettement des multiculturalistes postmodernes ou des communautariens radicaux dans sa lutte contre l'ethnocentrisme en ce qu'il souhaite éviter toute régression vers un relativisme radical et qu'il s'oppose au nationalisme ethnociste. Sa stratégie consiste plutôt à insister sur les avantages du dialogue interculturel en se référant à l'idée gadamérienne de *fusion des horizons* ainsi qu'à réfuter le postulat d'une *égale valeur des cultures*. Bien qu'il ne décrète pas d'emblée que toutes les cultures soient également dignes de respect, Taylor tient cependant à leur octroyer une *présomption d'égalité*. Cette présomption constitue le point de départ de la rencontre interculturelle en ce qu'elle nous prédispose à n'écarter aucune vision du monde sous le prétexte de son étrangeté immédiate. Cependant, selon Jean-Luc Gignac, cette stratégie recèle cependant un piège :

Taylor se voit obligé de privilégier et d'imposer un horizon commun (un point de vue – un méta-bien commun) sur la base duquel les autres horizons chercheront à fusionner. C'est le projet de la modernité qu'il choisit comme cadre. La politique de reconnaissance ne peut donc pas fonctionner au-delà de ce cadre. Ainsi limite-t-il l'expression du pluralisme aux seules revendications identitaires pouvant être situées dans l'horizon de la modernité.¹⁵

Cela dit, le philosophe est parfaitement conscient de ce piège et il ne s'en cache pas. Contrairement à de nombreux libéraux, il a le mérite d'avouer que «le libéralisme ne peut ni ne doit revendiquer une neutralité culturelle complète¹⁶» puisqu'il est lui-même issu d'une tradition particulière. D'un autre côté, plusieurs éléments postulés par le libéralisme *hospita-*

¹⁵ Gignac, «Sur le multiculturalisme», p. 55.

¹⁶ Taylor, «La politique de reconnaissance», p. 85.

lier à la différence culturelle laissent présager une certaine accentuation du conflit entre droits individuels et collectifs. Conscient d'une telle critique, Taylor tente d'y parer en affirmant

[qu'] il y aura sans nul doute des tensions et des difficultés à rechercher ces objectifs ensemble, mais une telle recherche n'est pas impossible, et les problèmes ne sont pas, en principe, plus grands que ceux rencontrés par toute société libérale qui doit combiner, par exemple, la liberté et l'égalité, ou la prospérité et la justice.¹⁷

Certains pourraient lui objecter son optimisme et le fait qu'il sous-estime la portée réelle du conflit. En effet, force est de reconnaître que la pensée taylorienne comporte des éléments indéterminés. L'éthique contextualiste de Taylor, par exemple, refuse catégoriquement d'accorder une priorité absolue des droits individuels de sorte que la défense de ceux-ci peut être reléguée à un rang subalterne derrière celle de certains droits collectifs visant à sauvegarder une identité collective donnée. De plus, lorsqu'un conflit éclate entre droits individuels et collectifs, Taylor propose un exercice comportant une large part d'indétermination:

[...] il faut distinguer d'un côté les libertés fondamentales – celles qui sont infrangibles, donc verrouillées de manière inexpugnables – et de l'autre les privilèges et les immunités qui sont importants, mais qui peuvent être abolis ou restreints pour des raisons de politique publique – à la condition qu'il y ait une raison urgente de le faire.¹⁸

Bien que la définition des droits fondamentaux et le critère formel en vertu duquel l'État peut en certaines circonstances restreindre les autres droits gagnent à être clarifiés, nous estimons que l'apport de Taylor n'est pas dépourvu d'intérêt. Adhérant au postulat stipulant que l'identité est avant tout une question de reconnaissance de l'autre (dans le sens de reconnaître l'autre et d'être reconnu par lui) et que cet exercice nécessite l'adoption d'une attitude, à la fois individuelle et collective, fondée sur l'ouverture, le respect, l'authenticité et le dialogue, nous estimons que le libéralisme *hospitalier* à la différence culturelle est de loin préférable au libéralisme procédural. D'une part, il a le mérite de ne point nier d'être lui-même issu d'une tradition culturelle particulière et, conséquemment, de ne pouvoir être complètement neutre au plan de toute conception de la vie bonne. D'autre part, son ouverture au dialogue inter-

¹⁷ *Ibid.*, p. 82.

¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

culturel et à la reconnaissance de la différence dans les limites de l'horizon de la modernité nous apparaissent non seulement souhaitables, mais nécessaires pour la cohésion sociale et la survie même des démocraties contemporaines. Bref, nous estimons que le libéralisme *hospitalier* à la différence culturelle constitue l'une des balises devant fonder normativement l'interculturalisme québécois.

3.1.2 Une démocratie dialogique et agonique

Nous venons de voir pourquoi il importe de reconnaître la différence culturelle à l'époque moderne et ce que cela implique pour le libéralisme. Examinons maintenant les conséquences de la reconnaissance du pluralisme pour la seconde méta-norme fondant les sociétés contemporaines, à savoir la démocratie ou le principe de souveraineté populaire. Nous entendons montrer que la démocratie dialogique et agonique tel que définie par Jocelyn Maclure constitue la seconde balise devant fonder normativement l'interculturalisme québécois.

3.1.2.1 La politique de reconnaissance, une pratique démocratique?

À l'instar de Taylor, Maclure considère que la création du lien social dans une démocratie libérale pluraliste passe par le respect de la diversité qui se traduit notamment par l'adoption d'un libéralisme *hospitalier* à celle-ci. Toutefois, plutôt que de concevoir la politique identitaire comme un exercice consistant à revendiquer auprès de l'État une forme de reconnaissance substantive et définitive, Maclure propose de l'appréhender comme une pratique démocratique continue de délibération publique visant le dévoilement de différences identi-

taires négligées, incomprises ou occultées par la majorité, d'une part, et la reconnaissance mutuelle, d'autre part.¹⁹

Identités hétérogènes, labiles et *dissensuelles*

En raison du caractère hétérogène, labile, intersubjectif et *dissensuel* (ou non consensuel) des identités collectives, celles-ci ne peuvent faire l'objet d'une reconnaissance substantive et définitive, d'autant plus que les luttes politiques qui les sous-tendent sont hautement imprévisibles et que nul ne saurait prédire le résultat du processus de médiations et de négociations interculturelles auxquelles elles donnent lieu. Dit autrement, le contenu substantif des identités revendiquées est susceptible de se modifier au cours du processus dialogique. C'est pourquoi Maclure rejette l'approche téléologique s'appliquant à définir des modèles idéaux d'association politique que nombre de ses contemporains (Rawls, Taylor, Kymlicka, Gagnon, Iacovino, Bouchard, Karmis, etc.) ont adoptée pour repenser le lien collectif dans un contexte marqué par l'éclatement des appartenances, la multiplication des conceptions de la vie bonne et la diversité culturelle.

Les reproches que formule Maclure sont de deux ordres. D'une part, il critique la quête définitionnelle de ses contemporains visant à proposer des idéaux-types, car ce que révèle le pluralisme des valeurs et des identités c'est l'impossibilité pour la communauté politique de «s'en remettre à de grandes certitudes ou à des méta-récits pour asseoir son autorité.²⁰» D'autre part, en mettant l'accent uniquement sur la substance de l'association politique, c'est-à-dire sur la distribution des biens et des droits à l'intérieur d'un régime de pouvoir, ces penseurs mettent de côté le mouvement principal qui caractérise notre modernité politique, à

¹⁹ Maclure reprend ici la thèse défendue par James Tully dans l'ouvrage suivant: Tully, *Une étrange multiplicité: Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy (Qué.), Presses de l'Université Laval; Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 1999, 242 p.

²⁰ Jocelyn Maclure, «Introduction. Penser le lien collectif: Mémoire et identité au Québec», *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 5, no 2, 2002, p. 14.

savoir la reconfiguration lente et permanente des termes de l'association politique ou des modes de régulation (les orientations politiques, les procédures d'argumentation, les règles constitutionnelles, par exemple) servant à encadrer et à ordonner cette distribution.

Bref, selon Maclure, notre modernité politique dévoile deux phénomènes que l'approche téléologique passe complètement sous silence : notre «incapacité [aujourd'hui] à établir des métalangages capables d'ordonner une fois pour toute la communauté politique²¹» et le fait que celle-ci «[soit] traversée par un échange continu sur les termes de l'association politique.²²»

Une approche dialogique et agonique

Puisque «le désaccord s'inscrit dans la structure profonde des sociétés politiques contemporaines²³», Maclure propose une approche dialogique et agonique de la politique de reconnaissance. Plus précisément, il fait reposer les conditions de possibilité du lien collectif sur la *délibération publique* (conçue comme un exercice perpétuel conviant tous les membres de la communauté à élaborer les normes et les modes de gouvernance fondant le vivre-ensemble) et sur la *décision politique* (qui advient au terme de l'exercice délibératif et qui a pour fonction de trancher momentanément le débat). Une telle conception du politique doit être comprise comme un continuum où les décisions politiques sont toujours sujettes à être redirigées vers le premier moment pour être réitérées, revues ou corrigées. En vertu de ce qui précède, Maclure estime que «l'une des tâches les plus pressantes de la philosophie politique

²¹ Jocelyn Maclure, «Pluralisme et démocratie: dialogue, décision et dissensus», In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G Gagnon, Montréal, Québec/Amérique, 2001, p. 256.

²² *Ibid.*, p. 257.

²³ *Ibid.*, p. 258.

est de redécrire le processus de délibération politique en temps réel et non dans une communauté de discussion idéale ou dans de fictives conditions originaires et prépolitiques.²⁴»

Ainsi, en appréhendant la politique de reconnaissance de la différence à partir d'une approche dialogique et agonique, Maclure arrive à trois constats: tout d'abord, la politique de reconnaissance doit d'abord être conçue comme une pratique démocratique perpétuelle en raison de l'impossibilité de parvenir à une forme de reconnaissance substantive et définitive; ensuite, elle représente l'expression de désaccords envers les modes et les structures de gouvernance à un moment précis; enfin, elle constitue un moment particulier dans la quête continue pour l'auto-détermination en ce que toute forme de reconnaissance comporte des éléments d'injustice et de non consensus. En somme, Maclure propose d'appréhender la politique de reconnaissance comme une des composantes du jeu des politiques démocratiques ce qui, conséquemment, appelle un réexamen de la signification et des implications de la justice au sein des démocraties contemporaines pluralistes lesquelles se caractérisent par une répartition inégale du pouvoir.

3.1.2.2 Comment assurer la participation politique de tous au dialogue et à la décision ?

La principale critique que nous formulons à l'endroit de l'approche de Maclure est qu'elle s'attarde très peu à la notion de participation politique et à ses conditions de possibilité. Or, celles-ci jouent un rôle déterminant dans le processus démocratique des sociétés libérales pluralistes. La légitimité de ce processus ne repose-t-elle pas sur les individus qui y prennent part et sur la volonté et les actions collectives qui ont été déployées pour le rendre le plus inclusif possible ? Comment s'assure-t-on que ceux dont l'identité n'est pas reconnue par la majorité participent à la délibération publique et à la décision politique sachant qu'à titre de membres de groupes minoritaires, ils sont souvent confrontés à des obstacles d'ordre matériel

²⁴ *Id.*

et symbolique – tels la discrimination socioéconomique, l'exclusion symbolique des lieux de pouvoir et le racisme – qui les empêchent justement d'exercer pleinement et activement leur citoyenneté au plan politique?²⁵ Comment rejoindre ces individus souvent marginalisés en raison de leur différence culturelle? Comment susciter, favoriser et soutenir leur intérêt pour la chose publique? Comment les aider à acquérir les connaissances (fonctionnement du système politique, de l'État et de ses institutions) et les compétences (la capacité d'exprimer son point de vue sur la place publique et d'en débattre avec ses concitoyens) civiques de base pour participer au processus démocratique?

Laissons ces questions momentanément en suspens. Nous y reviendrons plus loin. De la pensée de Maclure, retenons pour l'instant que le pluralisme culturel met en relief le caractère intrinsèquement agonique et non consensuel de toute communauté politique et la nécessité du dialogue interculturel continu. En d'autres termes, en matière de conciliation des impératifs de l'intégration collective et du respect du pluralisme, il importe d'adopter une approche démocratique, discursive et perpétuelle afin de repenser continuellement les termes de l'association politique et d'accorder une attention particulière au processus de délibération publique et de décision politique, car le lien collectif fondant les démocraties libérales pluraliste en dépend. Nous adhérons à ce raisonnement et nous estimons que cette approche constitue le second pilier normatif de l'interculturalisme québécois comme modèle de gestion de la diversité.

²⁵ Voir à ce sujet Labelle, «Options et bricolages identitaires dans le contexte québécois»; Daniel Sallée, «De l'avenir de l'identité nationale québécoise », In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G Gagnon, Montréal, Québec/Amérique, 2001, p.133-164.

3.2 Le pluralisme culturel et la redéfinition des fondements traditionnels de l'État-nation

Avec Taylor et Maclure, nous avons examiné les effets du pluralisme culturel sur les deux méta-normes régissant le vivre-ensemble au sein des communautés politiques contemporaines, à savoir le libéralisme et la démocratie. De cet exercice, deux enseignements principaux se dégagent quant aux fondements normatifs de l'interculturalisme québécois: la nécessité en contexte pluraliste d'adopter un libéralisme *hospitalier* à la différence ainsi que la nécessité de concevoir l'exercice de reconnaissance de la diversité culturelle comme une pratique démocratique, discursive, agonique et perpétuelle. Selon Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, ces deux méta-normes s'incarnent et s'actualisent le plus favorablement dans le cadre national, du moins dans l'état actuel des choses, car la nation demeure «le lieu où les individus peuvent s'épanouir, jouir de leurs droits, s'engager, partager des ressources, débattre dans une langue commune, et ainsi de suite.²⁶»

Partant de la perspective du nationalisme libéral, les deux auteurs examinent l'impact du pluralisme culturel sur le cadre établi par l'ordre politique issu de l'héritage westphalien, c'est-à-dire l'État-nation dont les fondements traditionnels sont la citoyenneté, l'identité et la culture nationales. Dans les trois prochaines sections, nous nous intéresserons au rapport entre le pluralisme culturel et chacun de ces fondements traditionnels. À l'instar des deux sections précédentes (Taylor et Maclure), l'objectif poursuivi consistera à identifier les principes devant fonder normativement l'interculturalisme comme modèle québécois de pluralisme culturel. Plus spécifiquement, dans la prochaine section, nous entendons soutenir que la reconnaissance de la citoyenneté multinationale constitue le troisième principe devant fonder normativement l'interculturalisme québécois.

²⁶ Gagnon et Iacovino. *De la nation à la multination*. p. 19.

3.2.1 Une citoyenneté multinationale

Adoptant une approche contextuelle de la théorie politique, Gagnon et Iacovino discutent du rapport entre pluralisme et citoyenneté à partir de l'exemple canadien et ils soutiennent que le multinationalisme «est le mieux à même de caractériser le conflit politique et la gestion de la diversité au Canada tels qu'ils s'expriment par le biais des institutions liées au fédéralisme et à la citoyenneté ainsi que les demandes du Québec.²⁷»

3.2.1.1 Qu'est-ce que le multinationalisme ?

Dans l'ouvrage *De la nation à la multination*, Gagnon et Iacovino s'intéressent à la place du Québec en tant que nation interne évoluant au sein d'un régime démocratique libéral dont les institutions politiques fédérales ne reconnaissent pas le caractère multinational, mais uniquement le caractère multiculturel ou polyethnique. Le concept de multinationalisme sert à désigner à la fois une forme de pluralisme culturel, le *pluralisme national*, et une norme organisationnelle, la *démocratie multinationale*.

3.2.1.1.1 La reconnaissance d'une forme de pluralisme culturel: le pluralisme national

Will Kymlicka distingue deux grands modèles de pluralisme culturel au Canada : les minorités nationales et les minorités ethnoculturelles. Nous avons vu au premier chapitre que celles-ci se distinguent principalement par leur mode d'intégration à la société canadienne ainsi que par le type de relation qu'elles souhaitent établir avec le reste de la société. Gagnon et Iacovino adhèrent à ce schéma conceptuel pour appréhender le phénomène de la diversité et de sa gestion au Canada. Toutefois, partant de postulats théoriques découlant du nationa-

²⁷ *Ibid.*, p. 24.

lisme libéral, leurs conclusions diffèrent de celles de Kymlicka qui reposent sur un libéralisme individualiste culturaliste. En effet, plutôt que de proposer une théorie libérale du droit des minorités reposant sur une conception différenciée de la citoyenneté selon l'appartenance des individus à l'un ou l'autre de ces groupes, Gagnon et Iacovino plaident en faveur d'une conception multinationale de la démocratie libérale et de la citoyenneté au Canada. Autrement dit, en matière d'aménagement des rapports interculturels au sein de la société canadienne, Gagnon et Iacovino postulent la reconnaissance du pluralisme national comme condition préalable.

3.2.1.1.2 Une norme organisationnelle: la démocratie multinationale

Pour les deux penseurs, la démocratie multinationale réfère à un régime politique démocratique «qui reconnaît l'existence de plusieurs niveaux de diversité interne²⁸» et qui appréhende la gestion de celle-ci à partir des contextes de choix institutionnalisés que procurent les cultures sociétales ou les communautés nationales évoluant au sein d'un même État. Une telle conception de l'association politique conteste la conception classique associée à l'État-nation westphalien, c'est-à-dire celle qui repose sur l'idée d'un seul régime de citoyenneté fondé sur une conception indifférenciée de l'individu, ne requérant que l'application de droits négatifs sans y associer l'obligation de participer à la vie politique et n'admettant qu'une seule allégeance nationale.

²⁸ Gagnon et Iacovino. *De la nation à la multination*, p. 19.

Une citoyenneté substantive et active

D'entrée de jeu, précisons que Gagnon et Iacovino appréhendent l'idée de citoyenneté sous sa dimension symbolique en s'attardant, plus particulièrement, aux «traits identitaires par lesquels les citoyens d'un pays se reconnaissent, établissent une cohésion sociale et conçoivent le sentiment d'allégeance nécessaire à la participation démocratique.²⁹» Dit autrement, «[en présupposant] une identité collective [...] robuste et [...] consistante [et] des valeurs communes grâce auxquelles les citoyens peuvent transcender leurs intérêts privés et rechercher le bien commun par le biais de la participation et de l'engagement³⁰», les deux penseurs adoptent une conception substantive et active de la citoyenneté se distinguant nettement de la conception strictement procédurale et passive mise de l'avant par le libéralisme politique classique.

Une telle approche repose sur une conception taylorienne des individus: à titre de citoyens, ceux-ci sont non seulement détenteurs de droits, mais également d'identités culturellement et socialement constituées. La citoyenneté telle qu'appréhendée par Gagnon et Iacovino reconnaît donc le phénomène identitaire comme un de ses dimensions constitutives et, plus largement, comme fondement de l'adhésion collective ou de l'appartenance: «la vie collective ne se limite pas au partage d'une relation de droits avec l'État et les autres citoyens; elle suppose des identités sociales qui reflètent des allégeances collectives diverses et qui sont porteuses de devoirs et de droits.³¹» Parmi ces identités, celles qui sont véhiculées par les nations ont ceci de particulier qu'en raison du fait qu'elles s'inscrivent dans un cadre institutionnel achevé, elles «donnent un sens aux manières de vivre dans une foule d'activités humaines.³²» Puisque l'idéal de toute communauté nationale réside dans l'adhésion égale et entière de tous ses membres, la citoyenneté en tant qu'institution est donc appelée à accommoder ce type d'attachement.

²⁹ *Ibid.*, p. 123

³⁰ *Ibid.*, p. 163.

³¹ *Id.*

³² *Ibid.*, p. 167.

Une citoyenneté multinationale

À cet égard, un État multinational comme le Canada fait face à un défi de taille: son modèle national d'intégration fondé sur une citoyenneté multiculturelle, c'est-à-dire le respect de la diversité de premier degré, ne parvient pas à satisfaire aux demandes formulées par les identités nationales minoritaires, car elle ne reconnaît qu'une seule communauté d'intégration au pays. Or, «ne pas tenir compte de la diversité profonde a pour effet de refuser à un grand nombre de citoyens des nations internes la capacité d'inclure leur expérience de vie au sein de la multination.³³» Ce raisonnement découle du postulat selon lequel «la prémisse fondamentale du libéralisme, [stipulant que] les individus peuvent déterminer pour eux-mêmes ce qu'est la vie bonne, varie selon les contextes et les expériences particulières des citoyens qui forment les groupes nationaux.³⁴» Conséquemment, reconnaître le multinationalisme est donc propice au développement d'une citoyenneté active.

En somme, pour accommoder une pluralité de communautés nationales territorialement définies et d'identités collectives au sein d'un même régime politique comme celui du Canada, Gagnon et Iacovino proposent une nouvelle approche fondée sur une citoyenneté multinationale. Mettant l'accent sur les particularités des contextes socioculturels, celle-ci reconnaît la diversité profonde de la démocratie canadienne ainsi que l'existence conséquente d'une pluralité de foyers d'allégeance et de délibération traçant chacun les contours d'une citoyenneté particulière à partir de laquelle doit être appréhendé le défi de la polyethnicité.

³³ *Ibid.*, p. 180.

³⁴ *Ibid.*, p. 167.

3.2.1.2 Que faire dans l'éventualité où la communauté nationale majoritaire nie et combat la citoyenneté multinationale ?

Notre principale critique à l'endroit de l'approche fondée sur une citoyenneté multinationale est que celle-ci est largement tributaire de la volonté de la communauté nationale majoritaire. À titre d'illustration, les représentants politiques québécois, toutes allégeances confondues, revendiquent depuis des lustres et en vain auprès de l'État fédéral canadien la reconnaissance du Québec comme «nation politique à l'intérieur d'un État multinational [et comme] État membre fondateur ayant ses institutions représentatives légitimes et ses traditions juridiques et revendiquant le droit de déterminer les conditions de sa citoyenneté.³⁵» À cet égard, certains rétorqueront à juste titre que le gouvernement fédéral conservateur de Stephen Harper a adopté à la Chambre des communes, en 2005, une résolution reconnaissant le Québec comme une nation. Toutefois, il y a loin de la coupe aux lèvres: au-delà de la rhétorique, cette reconnaissance ne s'est pas traduite par des changements constitutionnels et législatifs concrets qui aurait permis au Québec de déterminer les conditions de sa citoyenneté. À titre d'illustration, en dépit de ses engagements électoraux, le gouvernement Harper n'a posé aucun geste pour encadrer le pouvoir fédéral de dépenser dans les champs de compétences des provinces, pour éliminer le déséquilibre fiscal entre Ottawa et celles-ci, pour permettre au Québec de s'exprimer dans les forums internationaux sur des questions relevant de ses domaines de juridiction, pour intégrer le Québec dans «la famille constitutionnelle», etc.

Dans ces circonstances, plusieurs sont d'avis que poursuivre la *conversation canadienne* sur la base de l'hypothèse multinationale peut donc sembler naïf en vertu des nombreuses fins de non-recevoir qu'a encaissé le Québec depuis plus de quarante ans et des politiques du gouvernement central en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel qui non seulement nient la communauté nationale québécoise mais qui s'inscrivent explicitement

³⁵ *Ibid.*, p. 30.

dans une stratégie de *nation-building* générant obstacles et ambiguïtés. C'est du moins le point de vue de M. Labelle, de F. Rocher et de G. Rocher³⁶.

En effet, fondée sur une conception unitaire de l'allégeance nationale canadienne, ces politiques ne reconnaissent que le caractère multiculturel et bilingue du Canada. Elles passent complètement sous silence sa dimension multinationale réduisant le peuple québécois (à l'instar des peuples autochtones) au statut de groupe ethnique ou culturel, d'une part, et accordant une égalité de statut au français et à l'anglais, d'autre part. Par conséquent, les législations fédérales canadiennes en matière d'intégration, d'immigration et de pluralisme culturel et linguistique (et en particulier les politiques du bilinguisme officiel et du multiculturalisme) nient l'existence de deux sociétés d'accueil au pays et entrent inévitablement en conflit avec la législation linguistique québécoise. Pour l'ensemble de ces raisons, les trois penseurs posent la citoyenneté québécoise – la citoyenneté nationale souveraine par opposition à la citoyenneté multinationale au sein d'un État plus vaste – comme condition préalable à la gestion de la polyethnicité au Québec.

3.3 Le régime de citoyenneté québécois

Nous venons d'étudier le rapport entre une forme de pluralisme culturel, le *pluralisme national*, et l'un des piliers traditionnels de l'État-nation, la *citoyenneté*. De cet examen, nous retenons ceci: partant du postulat de la prégnance du cadre national pour l'actualisation de la démocratie libérale, Gagnon et Iacovino soutiennent que la gestion de la diversité au Canada passe d'abord par la reconnaissance de la diversité nationale se traduisant notamment au plan institutionnel par une citoyenneté multinationale. Autrement dit, la démocratie canadienne est une démocratie multinationale comportant plusieurs régimes de citoyenneté.

³⁶ Labelle, F. Rocher et G. Rocher. «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration».

Dans la présente section et la suivante, nous nous attarderons à l'un de ceux-ci, le régime québécois de citoyenneté, afin de poursuivre notre examen des effets du pluralisme culturel sur les deux autres piliers traditionnels des communautés politiques, à savoir l'identité nationale et la culture nationale. Pour ce faire, nous nous appuierons respectivement sur les travaux de Karmis et de Bouchard. Nous entendons soutenir que les quatrième et cinquième principes devant fonder normativement l'interculturalisme québécois sont une identité nationale résolument inclusive et une langue publique commune comme dénominateur culturel principal.

3.3.1 Une identité nationale résolument inclusive

3.3.1.1 Une typologie de l'identité nationale

Dimitrios Karmis propose une typologie des conceptions de l'identité nationale allant au-delà de la typologie classique afin de mieux rendre compte de la complexité du débat identitaire du Québec contemporain: aux deux conceptions monistes, à savoir le nationalisme civique et le nationalisme ethnique, il joint quatre conceptions de rechange pluralistes ayant émergé à partir des années 1960: le multinationalisme, le multiculturalisme, le nationalisme d'intégration et l'interculturalisme. Celles-ci représentent quatre variantes du pluralisme normatif visant à prendre en considération le pluralisme de fait.

3.3.1.1.1 Trois critères permettant d'évaluer le degré de pluralisme

Karmis évalue le degré de pluralisme des conceptions de l'identité nationale composant sa typologie à partir des trois critères ascendants suivants: (1) le critère de l'inclusion possi-

ble, (2) le critère de l'inclusion symbolique et (3) le critère de l'inclusion profonde. Voici la définition qu'il attribue à chacun d'eux :

D'abord, à un premier niveau, la conception de l'identité nationale mise de l'avant par l'État et les principaux acteurs et institutions politiques devrait rendre l'inclusion accessible à tous les citoyens et citoyennes. [...] Ensuite, à un deuxième niveau, la conception de l'identité nationale mise de l'avant devrait être inclusive au sens où elle reflète et affirme les pratiques, les institutions et la mémoire de l'ensemble des communautés culturelles qui habitent l'État. [...] Enfin, à un troisième niveau, la conception de l'identité nationale doit être compatible avec la pluralité et la complexité des identités des citoyens et citoyennes, y compris avec d'autres identités nationales.³⁷

L'interculturalisme : le modèle d'intégration idéal

Selon Karmis, l'interculturalisme désigne le modèle de pluralisme normatif le plus avancé à l'heure actuelle, car il est le seul à répondre pleinement aux trois critères d'évaluation du pluralisme. Ce modèle permet et favorise la participation équitable de l'ensemble des communautés culturelles d'un État – qu'elles soient nationales, ethnoculturelles ou issues des nouveaux mouvements sociaux – à la définition et à la redéfinition de l'identité nationale.

[Concrètement], l'interculturalisme soutient qu'une conception juste de l'identité nationale ne peut émerger que sur la base d'un dialogue interculturel égalitaire – et nécessairement politique et démocratique – entre l'ensemble des communautés. Il propose donc que l'identité nationale soit le fruit d'un processus de dialogue perpétuel guidé par deux principes : un principe d'ouverture qui favorise la rencontre et l'échange entre les communautés culturelles, et un principe d'asymétrie qui assure que rencontres et échanges se fassent dans les conditions les plus égalitaires possibles.³⁸

L'interculturalisme dépasse le pluralisme des modèles de multiculturalisme, du multinationalisme et de nationalisme d'intégration, et ce, à plus d'un point de vue. Premièrement, il définit le pluralisme de manière beaucoup plus large afin d'y englober non seulement les communautés ethnoculturelles et nationales mais également celles issues des nouveaux mou-

³⁷ Karmis, « Pluralisme et identité(s) nationale(s) », p. 89.

³⁸ *Ibid.*, p. 100.

vements sociaux. Deuxièmement, rejetant toute forme de compétition et de subordination entre les identités collectives, il cherche à reconnaître et à encourager la multiplicité des allégeances des citoyens en postulant que les individus possèdent des identités multiples dont aucune ne saurait dominer les autres. Enfin, il ne conçoit pas l'identité nationale comme une juxtaposition d'identités, mais plutôt comme un entrecroisement de celles-ci.

3.3.1.2 La difficile application de l'interculturalisme comme idéal-type

Karmis reconnaît que l'interculturalisme, tel qu'il le définit, est difficilement applicable dans la pratique. En misant sur le processus de constitution de l'identité nationale plutôt que sur son résultat, il comporte une part d'indétermination plus grande que dans les autres modèles. En outre, l'optimisme qu'il affiche «paraît difficilement justifiable pour les nombreux cas de conflits où le poids des rancœurs rend quasi impossible la simple amorce du dialogue [interculturel]³⁹». Ces considérations pratiques expliquent pourquoi, selon la formulation ambitieuse de Karmis, l'interculturalisme ne constitue le modèle dominant d'aucun pays actuellement.

À ces critiques, ajoutons certaines conditions de possibilité que Karmis passe sous silence. Tout d'abord, les diverses communautés d'intérêts (culturelles ou autres) auxquelles adhèrent les citoyens ne disposent pas de la même force politique.

[Ces communautés] sont concrètement associés à [des] forces, façonnées elles-mêmes par divers facteurs comme le pouvoir économique, l'audace des individus, la cohésion des organisations communautaires et la vitalité culturelle. La force politique d'un groupe culturel implique, évidemment, un certain contrôle des institutions politiques, économiques et sociales, mais elle est indissociable d'une certaine conscience politique qui fait émerger des pouvoirs symboliques. Le pouvoir politique a toujours une dimension symbolique, parce qu'il présuppose et favorise, tout à la fois,

³⁹ *Ibid.*, p. 101.

une certaine maîtrise des discours, des savoirs et des arts au sein d'une communauté qui les attend et les accueille.⁴⁰

Ainsi, nous ne pouvons pas faire fi de cette réalité politique et supposer qu'il existe une répartition égale des forces politiques entre les divers groupes culturels au sein d'une société. Généralement, le groupe culturel majoritaire a davantage accès aux lieux de pouvoir tels que le gouvernement, le parlement, la magistrature, les partis politiques, la haute fonction publique, les directions d'entreprise privée et d'État, les directions des principaux groupes d'intérêt (syndicats et patronat), les médias d'information, etc. Par conséquent, il jouit nécessairement d'une force politique et d'un pouvoir symbolique plus grand que les autres groupes.

De plus, la place et le rôle des divers groupes culturels composant une société donnée ne peuvent pas être analogues. Pour se maintenir et se développer, toute société démocratique territorialement située nécessite des éléments d'unité et de cohésion sociale lesquels sont déterminés en fonction de l'équilibre démocratique entre les forces politiques en présence.

[Par conséquent,] il y a nécessairement une langue et une culture majoritaires, celles de la majorité démocratique. L'harmonie politique dans une société «pluriculturelle» de fait est impossible sans la reconnaissance de cette langue et de cette culture majoritaires, et sans les mécanismes d'intégration démocratique des groupes minoritaires au groupe majoritaire.⁴¹

Bref, avant de pouvoir constituer un modèle de rechange viable, le modèle de l'interculturalisme, tel que défini par Karmis, devra répondre à de nombreuses considérations pratiques notamment en ce qui concerne les cas où le dialogue interculturel n'est guère possible en raison de la persistance de ressentiments profonds, la redistribution équitable du pouvoir entre les divers groupes culturels préalable à son implantation et la difficile conciliation entre l'impératif de cohésion sociale et le respect de la diversité. Cela dit, en dépit de ces

⁴⁰ Paul-Marcel Lemaire, «La communication interculturelle», *L'Action nationale*, vol LXXVIII, no 7, (septembre) 1988, p. 603.

⁴¹ *Id.*

difficultés, nous estimons que la démarche normative de Karmis a le mérite de fonder un idéal sociétal vers lequel doivent tendre le discours et les actions étatiques, c'est-à-dire la promotion d'une identité nationale résolument inclusive.

3.3.2 Une langue publique commune comme dénominateur culturel principal

Partant de la prégnance du cadre national pour l'actualisation de la démocratie libérale, nous avons démontré précédemment la nécessité de redéfinir deux des fondements traditionnels des communautés politiques nationales, la citoyenneté et l'identité, en regard du défi posé par le pluralisme. Nous voilà maintenant rendus à l'examen du troisième et dernier: la *culture nationale*. Tel qu'annoncé en introduction, nous nous référerons principalement aux travaux de Gérard Bouchard. Commençons par expliquer les raisons motivant ce choix.

Rappelons d'abord que notre intention dans ce troisième chapitre est de lancer la discussion quant aux fondements normatifs de l'interculturalisme – compris comme modèle de pluralisme appelé à concilier les impératifs de l'intégration collective et du respect de la diversité culturelle au sein de la société québécoise contemporaine –, car il n'existe à notre connaissance aucune synthèse critique recensant les principales contributions québécoises à ce sujet. Pour cette raison, nous avons décidé de circonscrire notre corpus à la pensée politique québécoise excluant ainsi les penseurs du monde anglo-saxon ayant réfléchi au multiculturalisme comme paradigme théorique.

Plus précisément, nous avons choisi six penseurs examinant chacun le rapport entre le pluralisme culturel et une des normes fondant le vivre-ensemble québécois (libéralisme et démocratie, d'une part, et citoyenneté, identité et culture nationales, d'autre part) et dont la contribution nous semblait incontournable pour les raisons déjà évoquées en introduction. Nous sommes conscients des limites que recèle un tel exercice : certains pourront objecter

qu'il existe d'autres contributions importantes dont nous n'avons pas fait état, que limiter notre analyse à la pensée d'un seul auteur pour chacune des normes à l'étude nous rend inévitablement captifs d'une seule interprétation, qu'une telle démarche ne permet pas un traitement approfondi des débats théoriques et que celle-ci laisse en suspens bien des questionnements. En dépit de ses considérations, nous estimons malgré tout que l'exercice est pertinent ne serait-ce que pour lancer la discussion quant à l'adoption d'une éventuelle politique de l'interculturalisme par le gouvernement du Québec. Rappelons que celle-ci constitue l'une des recommandations prioritaires de la CCPARDC qui déplore le fait qu'il n'existe aucun document gouvernemental définissant et établissant officiellement l'interculturalisme comme modèle d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel au Québec.

C'est avec cet arrière-plan en tête qu'il faut envisager notre examen de la *culture nationale québécoise* face au défi du pluralisme. Encore une fois, nous nous appuyons sur un seul auteur. À l'instar des analyses précédentes, notre démarche ne saurait donc prétendre à l'exhaustivité. Nous tenons à le rappeler, car nous entrons sur un terrain glissant et hautement « dissensuel » pour reprendre l'expression de Maclure: celui de la représentation de la nation québécoise. Notre intention n'est pas de synthétiser le débat dont elle fait l'objet, mais de présenter un modèle de nation, de culture nationale, pouvant agir comme cadre général d'intégration symbolique: il s'agit du modèle proposé par Bouchard définissant la nation québécoise comme francophonie nord-américaine.

3.3.2.1 Qu'est-ce que la culture nationale québécoise ?

Un ensemble de représentations symboliques en perpétuelles redéfinition

Bouchard définit le concept de *culture nationale* comme «un ensemble de représentations [valeurs, idéaux, références mémorielles, identités, motivations, orientations jugées prioritaires, etc.] largement partagées qui constituent les fondements symboliques d'une collectivité⁴²». Dit autrement, elle renvoie à un ou des imaginaires collectifs – parfois complémentaires, en compétition ou en contradiction – «[fournissant] une définition de Soi et de l'Autre, [proposant] une vision du passé, une mémoire, de même qu'une vision de l'avenir [...] et, finalement, [opérant] une appropriation de l'espace qui se trouve ainsi transformé en un territoire, c'est-à-dire un espace parcouru, nommé, raconté.⁴³» Enfin, la culture nationale crée les conditions de possibilité de l'action collective en *ré-enchantant le monde*, en réinjectant des croyances au sein de la communauté.

En raison du caractère dynamique et changeant de la société, la culture nationale doit constamment faire l'objet d'une redéfinition pour correspondre à la réalité qu'elle désigne. D'ailleurs, c'est grâce à cet exercice continu qu'elle tire sa légitimité et sa spécificité. Dans les sociétés libérales contemporaines, celui-ci se réalise dans des forums démocratiques ouverts conviant l'ensemble des citoyens ce qui nécessite minimalement des institutions qui soutiennent ces interactions et un dénominateur commun qui permette la communication et l'échange, c'est-à-dire une langue publique commune.

⁴² Gérard Bouchard, «Crise de culture ou transition? Pour une nouvelle alliance du discours et de l'action», In *La culture québécoise est-elle en crise?*, sous la dir. de Gérard Bouchard et Alain Roy, Montréal, Boréal, 2007, p. 112.

⁴³ *Id.*

Une langue publique commune

Pour Bouchard, la langue est cependant bien plus qu'un simple outil de communication. Au Québec, la langue française véhicule l'histoire et la mémoire collective du groupe majoritaire, les Québécois d'ascendance française, assurant ainsi une continuité entre la culture de celui-ci et la culture nationale en constante redéfinition. De plus, elle est un des facteurs clés de l'intégration et de la participation à la société, car elle donne accès à tous les Québécois, peu importe leur origine ethnoculturelle, à la mémoire collective et au patrimoine civique commun (valeurs, droits, obligations, institutions, etc.) leur permettant ainsi de se les approprier. Elle permet également de les actualiser, puisqu'elle représente le lieu du vouloir-vivre ensemble, l'espace commun où chacun peut rencontrer l'autre et interagir avec lui. Cette conception de langue française n'est pas sans rappeler celle mise de l'avant par la Commission Laurendeau-Dunton. Rappelons qu'elle postulait que la langue et la culture sont indissociables et qu'au Canada cela devait se traduire par la reconnaissance de deux communautés politiques principales agissant comme pôle d'intégration pour les immigrants, le Québec et le reste du Canada.

Revenons à Bouchard. La langue française n'est donc pas la propriété exclusive de la majorité, mais de tous les Québécois francophones. Elle incarne le dénominateur culturel principal de la nation, le seuil minimal sous lequel celle-ci ne pourrait glisser. Ce dénominateur n'est pas une abstraction théorique puisque 94% des Québécois déclarent être des locuteurs francophones⁴⁴. C'est donc à partir de la langue française qu'il faut entreprendre, selon Bouchard, la redéfinition de la culture nationale dans le contexte pluraliste québécois, car elle constitue «l'un des rares facteurs culturels ou symboliques qu'ils [les Québécois d'ascendance française et les autres citoyens du Québec] aient à partager.⁴⁵» C'est pourquoi Bouchard articule son modèle de nation autour d'elle en définissant la culture nationale québécoise comme une francophonie nord-américaine.

⁴⁴ Gérard Bouchard et Michel Lacombe, *Dialogue sur les pays neuf*, Montréal, Boréal, 1999, p. 172.

⁴⁵ Mathieu, *Le débat sur la redéfinition de la nation au Québec*, p. 134.

Une francophonie nord-américaine

Face au défi du pluralisme, le modèle de nation de Bouchard comporte de nombreux mérites et il nous semble compatible avec les postulats fondant l'interculturalisme que nous avons examiné précédemment. Réitérons-les rapidement: il s'agit d'un libéralisme ouvert à la différence culturelle, d'une démocratie dialogique et agonique, d'une citoyenneté multinationale, d'une identité nationale résolument inclusive et d'une langue publique commune comme dénominateur culturel principal.

Premièrement, l'appartenance à la nation ne passe plus par la filiation canadienne française comme cela était le cas dans le modèle de la nation culturelle de Dumont. Elle est plutôt conditionnelle à la maîtrise de la langue française soit comme langue maternelle, soit comme langue d'usage, soit comme langue seconde ou tierce: la langue française agit donc comme matrice circonscrivant l'adhésion à la nation québécoise. Autrement dit, sont membres de la nation québécoise tous les locuteurs francophones vivant sur le territoire, et ce, peu importe leur origine ethnique. Bref, en fondant la nation québécoise sur son caractère majoritairement francophone, Bouchard cherche à élargir le «nous collectif en l'associant non plus aux Canadiens français mais à l'ensemble de la francophonie québécoise.⁴⁶» Une telle représentation de la nation présente un faible degré d'ethnicité répondant ainsi au critère d'inclusion profonde de Karmis.

Deuxièmement, sans exclure la survie des autres langues, l'apprentissage de la langue française est la seule exigence culturelle de la société d'accueil. Cette prérogative découle de la réalité prépondérante qui la caractérise. Le modèle de Bouchard rejoint les postulats du libéralisme *hospitalier* à la différence culturelle et de la citoyenneté multinationale en ce qu'il reconnaît la légitimité de certains desseins collectifs tels que la protection et la promotion de la langue française et qu'il fait preuve de respect à l'endroit des minorités nationales qui ne

⁴⁶ *Ibid.*, p. 135.

partagent pas cette définition publique du bien commun en leur permettant de maintenir et de développer leurs langue et culture d'origine ainsi que leurs institutions.

Troisièmement, «au-delà de cette zone protégée, le champ de la culture doit demeurer ouvert ⁴⁷», car il est impossible de définir *a priori* le contenu de la culture. En cela, il rejoint le postulat de Maclure stipulant que les phénomènes identitaires ne peuvent faire l'objet d'une définition substantive et définitive. Il importe toutefois de souligner un élément de désaccord entre les deux penseurs. Contrairement à Bouchard, Maclure ne considère pas la langue française comme une caractéristique fixe: elle relève d'un choix de société et, par conséquent, elle doit continuellement passer le test de la délibération publique et de la décision politique avec succès puisque sa légitimité en dépend.

Quatrièmement, en concevant la nation québécoise comme francophonie nord-américaine, Bouchard propose un regard neuf du fait français en Amérique: il ne s'agit plus de lutter pour la survie de la langue et de la culture françaises, mais plutôt pour l'affirmation culturelle des Québécois francophones en Amérique. Un tel projet de société convie tous les parlants-français et non uniquement ceux d'ascendance française. De plus, «l'utilisation du terme francophone plutôt que de celui de Français permet un glissement sémantique qui traduit [...] la dimension américaine de la nation québécoise.⁴⁸» En effet, cette collectivité du Nouveau Monde a certes des liens privilégiés avec la mère patrie française, mais au fil du temps elle «s'est développée de façon originale grâce aux apports des non-Canadiens français à la consolidation de la nation au Québec.⁴⁹»

Enfin, le vocable francophone permet de la situer dans un horizon beaucoup plus vaste, celui de la francophonie internationale, et de signifier par le fait même son ouverture sur le monde «en rappelant ses traits communs avec d'autres nations, en soulignant son appartenan-

⁴⁷ Gérard Bouchard, «La nation au singulier et au pluriel: L'avenir de la culture nationale comme «paradigme» de la société québécoise», *Cahiers de recherche sociologique*, no 25, 1995, p. 81.

⁴⁸ Mathieu, *Le débat sur la redéfinition de la nation au Québec*, p. 135.

⁴⁹ *Id.*

ce à un «environnement large, qui peut abriter beaucoup de diversité culturelle, un grand nombre d'identités, en l'occurrence toutes celles qui ont nourri et qui constitue aujourd'hui la nation québécoise». ⁵⁰»

En somme, nous croyons que la représentation de la nation de Bouchard, la francophonie québécoise est compatible avec les cinq principes appelés à fonder normativement l'interculturalisme et, conséquemment, qu'elle peut agir comme cadre général d'intégration symbolique. Dans le prochain chapitre, nous nous interrogerons sur les conditions de développement de la francophonie québécoise en examinant un mode d'intégration particulier, le mode de co-intégration, et en l'illustrant à partir d'un exemple de pratique politique fondée sur l'idéal qu'il véhicule, à savoir les forums nationaux de la CCPARDC.

⁵⁰ *Id.*

CHAPITRE IV

L'INTERCULTURALISME EN TANT QUE PRATIQUE POLITIQUE

Dans le deuxième chapitre, nous avons analysé l'interculturalisme québécois en tant que politique publique en retraçant l'historique de la politique québécoise en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel. Nous avons démontré que depuis 1960, celle-ci a promu successivement cinq modes d'intégration et qu'aujourd'hui, elle en est à l'étape d'une reformulation. À cet égard, mentionnons que nous ne partons pas de zéro puisqu'au-delà des divisions partisans, un consensus significatif transcende les cinq périodes: le Québec est une nation libérale, démocratique, pluraliste, inclusive et majoritairement francophone.

Examinant l'interculturalisme québécois en tant qu'idéal-type, le troisième chapitre s'inscrit dans cette veine. Nous avons cherché à identifier les fondements normatifs de l'interculturalisme à partir des réflexions théoriques de Taylor, Maclure, Gagnon, Iacovino, Karmis et Bouchard au sujet de la prise en compte du pluralisme culturel par la théorie politique contemporaine. De cet examen, trois enseignements principaux se dégagent. Tout d'abord, la nécessité d'adopter une approche contextuelle de la théorie politique pour appréhender le phénomène de la diversité. Ensuite, cinq principes fondent normativement l'interculturalisme québécois en tant que modèle de pluralisme: il s'agit d'un libéralisme ouvert à la différence culturelle, d'une démocratie dialogique et agonique, d'une citoyenneté multinationale, d'une identité nationale résolument inclusive et d'une langue publique commune comme dénominateur culturel principal. Enfin, la francophonie québécoise constitue

une représentation de la nation compatible avec ces postulats pouvant ainsi agir comme cadre général d'intégration symbolique.

4.1 Les conditions de possibilités de la francophonie québécoise

Dans ce quatrième et dernier chapitre, nous analysons l'interculturalisme québécois en tant que pratique politique en nous interrogeant sur les conditions de possibilité de la francophonie québécoise, et plus spécifiquement sur le mode d'intégration qui devrait la soutenir. À ce propos, nous soutenons que le mode de co-intégration élaboré par Bouchard est tout désigné pour relever ce défi et pour construire un avenir rassembleur au Québec. Nous entendons le démontrer en nous appuyant sur un exemple de pratique politique fondée sur l'idéal de co-intégration, à savoir les travaux réalisés par la Commission Bouchard-Taylor. Avant de procéder à la démonstration, définissons d'abord le mode de co-intégration.

4.1.1 Le mode de co-intégration comme nouvel idéal intégrateur

Visant à conjuguer le discours à l'action, à passer du vouloir-vivre collectif au vouloir-faire, le mode de co-intégration imaginé par Bouchard pour opérationnaliser la francophonie québécoise repose sur trois piliers: un pacte civique d'intégration engageant réciproquement la majorité et les nouveaux arrivants, une vaste *coalition nationale*¹ fondée sur le respect de la diversité et l'inclusion à la société et une *pragmatique sociale intercommunautaire*² contribuant à construire dans l'action une identité nationale forte.

¹ Gérard Bouchard, «Construire la nation québécoise: Manifeste pour une coalition nationale», In *Penser la nation québécoise...* sous la dir. de Michel Venne, Montréal, Québec/Amérique, 2000, p. 49-68.

² Gérard Bouchard, «Nation et co-intégration: Contre la pensée dichotomique», In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, Montréal, Québec/Amérique, 2001, p. 21-36.

4.1.1.1 Un pacte civique d'intégration entre la majorité et les nouveaux arrivants

Le mode de co-intégration repose d'abord sur l'idée d'un pacte civique d'intégration engageant réciproquement les membres du groupe majoritaire et ceux des minorités ethnoculturelles. À titre d'exemple, les Québécois d'ascendance française doivent assumer leurs responsabilités en tant que majorité. Concrètement, cela se traduit par les actions suivantes: «[ouvrir] l'espace francophone à la présence et à l'affirmation des autres groupes ethniques dans un esprit de pluralisme et d'interaction propre à la dynamique interculturelle³»; encourager et soutenir l'apprentissage du français par les nouveaux arrivants; identifier ce qui est universel dans la mémoire collective des Québécois d'ascendance française afin de la rendre accessible aux autres et qu'ils puissent se l'approprier; enfin, rejeter le nationalisme ethnique et le modèle de l'assimilation. Pour leur part, les nouveaux arrivants ont la responsabilité d'apprendre le français et de participer activement aux diverses facettes de la vie collective.

4.1.1.2 Une vaste coalition nationale débattant du modèle de gestion de la diversité

En outre, le mode de co-intégration convie tous les partenaires occupant le territoire du Québec – «les Franco-Québécois, les Anglo-Québécois, les autochtones et ce qu'il est convenu d'appeler les [minorités ethnoculturelles] (Juifs, Italiens, Grecs, Portugais Haïtiens et autres)⁴» – à participer à une vaste coalition nationale fondée sur «les deux temps de la politique de reconnaissance de Charles Taylor (respect des identités mais aussi inclusion dans une société)⁵» et dont le mandat est de débattre du modèle de gestion de la diversité. Plus précisément, voici les principes devant guider cette démarche: respecter la diversité des modes et des degrés d'intégration ainsi que les identités plurielles et les groupes ethnoculturels existants; promouvoir les interactions entre les Québécois de toutes origines; viser l'intégration concer-

³ Bouchard, «Construire la nation québécoise», p. 58.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ Bouchard, «Nation et co-intégration», p. 34.

tée à l'occasion de débats publics; admettre l'existence de zone de refus, de repli et d'indifférence et ménager la possibilité de l'adhésion par affiliation et non seulement par filiation.

4.1.1.3 Une pragmatique sociale intercommunautaire contribuant à construire une identité nationale forte

Enfin, le mode de co-intégration repose sur une *pragmatique sociale intercommunautaire* laquelle est «une sociologie ou une ingénierie des interactions axée sur des objectifs concrets, dans le cadre d'actions concertées de changement social⁶». De plus, elle est fondée sur l'idée que la diversité est source d'enrichissement, si et seulement, s'il y a intégration et interaction. Concrètement, l'intercommunautarisme prend la forme de programmes d'action intercommunautaire menés au plan local, régional ou national afin de mobiliser les Québécois de toutes origines autour de projets communs. De par ces initiatives, Bouchard croit qu'«une nouvelle solidarité prendrait forme en même temps qu'une méga-mémoire: la mémoire de ce que les acteurs auraient fait ensemble. En d'autres mots, si l'identité est mère de l'action commune, [...] elle peut en être aussi l'héritière.⁷»

4.2 La CCPARDC comme pratique politique de co-intégration

Créée en février 2007 par le gouvernement du Québec «pour répondre au mécontentement de la population autour de ce qu'on a appelé les «accommodements raisonnables»⁸», la CCPARDC avait pour mandat de faire le point sur cet enjeu – en réalisant des recherches et en menant une vaste consultation publique – et de formuler des recommandations. Notre intention ne consiste pas à examiner l'ensemble des travaux réalisés par la CCPARDC. Nous

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ *Id.*

⁸ Québec, CCPARDC, *Accommodements et différences*, Document de consultation, p. V.

cherchons plutôt à montrer que les orientations générales de son rapport adoptent la francophonie québécoise comme cadre général d'intégration symbolique et qu'elles contribuent à préciser l'idéal de co-intégration comme mode d'intégration alors que ses activités de consultation publique constituent des exemples de pratiques politiques qui tendent à réaliser et à actualiser cet idéal. Nous verrons cependant que l'adoption d'une conception étroite de la diversité culturelle déroge partiellement à celui-ci.

4.2.1 Les orientations générales du rapport

Tel que stipulé en introduction, les coprésidents ont opté pour une interprétation large de leur mandat consistant «à voir dans le débat sur les accommodements raisonnables le symptôme d'un problème plus fondamental concernant le modèle d'intégration socioculturelle établi au Québec depuis les années 1970.⁹» La CCPARDC a donc cherché à identifier les causes profondes de la crise des accommodements et à préciser la nature du modèle québécois d'intégration.

De l'avis même de la CCPARDC, une telle approche commandait l'adoption d'une conception élargie du phénomène de la diversité culturelle. Toutefois, parce que «les affaires autochtones doivent se discuter «de nation à nation»¹⁰» et qu'elle n'était pas dûment mandatée par les principaux intéressés (en l'occurrence, l'État québécois et les Premières nations et Inuit) et parce que la minorité anglophone jouit d'un statut particulier et que celui-ci «n'a pas à être remis en question¹¹», la CCPARDC a décidé de ne traiter que des rapports entre les membres du groupe ethnique majoritaire, les Québécois d'ascendance française, et ceux des minorités ethnoculturelles, notamment les nouveaux arrivants. Bien que les raisons sous-tendant cette orientation soient légitimes et que celle-ci se justifie en regard du contexte, elle

⁹ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport abrégé, p. 8.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Id.*

représente malgré tout une limite à l'analyse de la CCPARDC des rapports interculturels et de leur aménagement, du moins dans le sens où le postule le modèle de co-intégration avec l'idée d'une coalition nationale réunissant tous les partenaires occupant le territoire québécois. Cela dit, la démarche a néanmoins le mérite de lancer publiquement le débat sur le modèle québécois de gestion de la diversité et de proposer une première réflexion d'ensemble à son endroit.

4.2.1.1 L'interculturalisme : un modèle tendant vers l'idéal de co-intégration

À cet égard, la CCPARDC rappelle que «l'interculturalisme en tant que politique d'intégration n'a jamais fait l'objet d'une définition complète et officielle de la part de l'État québécois¹²». Lors des consultations publiques, plusieurs intervenants ont relevé cette lacune et ont demandé que l'on y remédie, «d'autant plus que le multiculturalisme canadien ne semble pas bien adapté à la réalité québécoise¹³». C'est pourquoi la CCPARDC recommande prioritairement au législateur d'adopter, à la suite d'une consultation publique et d'un vote à l'Assemblée nationale, un texte officiel définissant explicitement l'interculturalisme et l'établissant comme modèle de gestion des rapports interculturels au Québec. À ce sujet, la CCPARDC formule onze propositions que nous résumons comme suit.

Tout d'abord, «le cadre d'opération de l'interculturalisme est le Québec en tant que nation¹⁴» et il institue le français comme langue publique commune tout en encourageant le plurilinguisme et la conservation de la langue d'origine pour ceux qui le désirent. Ensuite, il adopte une orientation pluraliste et libérale en ce qu'il permet l'expression des différences culturelles dans l'espace public, qu'il reconnaît le principe des identités multiples et le droit de préserver une appartenance à un groupe ethnoculturel, qu'il adhère à une conception non

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 42.

essentialiste et non statique de la culture laquelle est appelée à se transformer au gré des interactions et qu'il considère les dimensions civique et juridique comme étant fondamentales. Enfin, il est animé par un idéal de conciliation et d'intégration – c'est-à-dire la négociation d'équilibre entre le respect de la diversité ethnoculturelle, la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social – lequel procède par un esprit d'ouverture à l'Autre, aux adaptations et aux innovations, de réciprocité, de flexibilité et d'interactions constantes (telles la délibération et l'action intercommunautaire) entre citoyens d'origines diverses.

En résumé, nous pourrions dire que l'interculturalisme québécois a) institue le français comme langue commune des rapports interculturels; b) cultive une orientation pluraliste, très sensible à la protection des droits; c) préserve la tension créatrice entre, d'une part, la diversité et, d'autre part, la continuité du noyau francophone et le lien social; d) met un accent particulier sur l'intégration; et e) préconise la pratique des interactions.¹⁵

En matière de pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, la CCPARDC distingue la voie juridique de la voie citoyenne respectivement associées aux notions d'accommodement raisonnable et d'ajustement concerté. Elle privilégie la seconde (la voie citoyenne/ajustement concerté) et ce pour trois raisons principales. Premièrement, il est hautement souhaitable, selon elle, que «les citoyens apprennent à gérer leurs différences et leurs différends¹⁶». Deuxièmement, «cette voie permet de ne pas engorger les tribunaux¹⁷». Enfin, «les valeurs qui sous-tendent la voie citoyenne sont les mêmes qui fondent l'interculturalisme.¹⁸» Bref, la CCPARDC propose une approche contextuelle, délibérative et réflexive de règlement des différends allant dans le sens du *mouvement de déjudiciarisation* et rejoignant, plus largement, les valeurs cardinales du modèle québécois de l'interculturalisme: l'échange, la conciliation et la réciprocité.

¹⁵ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport abrégé, p 44.

¹⁶ *Ibid.*, p. 54.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Id.*

La dimension contextuelle permet de tenir compte du caractère singulier des situations individuelles. Par la dimension délibérative, les acteurs engagent le dialogue alors que la dimension réflexive leur permet de faire preuve d'autocritique et de se corriger lorsque cela est nécessaire.¹⁹

Une telle conception de l'interculturalisme est de toute évidence compatible avec les cinq fondements normatifs présentés au troisième chapitre et elle adopte la francophonie québécoise comme cadre général d'intégration symbolique ainsi que le mode de co-intégration. Un tel constat n'est cependant pas étonnant puisque Taylor, Bouchard, Maclure et Gagnon ont été associés, directement ou indirectement, à la rédaction du rapport de la CCPARDC²⁰.

4.2.1.2 La francophonie québécoise et la nécessité d'une identité commune forte

Outre le modèle québécois de l'interculturalisme, l'autre orientation générale du rapport concerne les causes profondes de la crise des accommodements «que ne suffisent pas à expliquer la rumeur et le rôle joué par les médias²¹». À cet égard, la CCPARDC avance l'hypothèse «de l'insécurité du minoritaire, qui constitue un invariant dans l'histoire du Québec francophone [et qui] s'est manifestée récemment de diverses façons: résurgence du débat sur la langue, [...] nouveau questionnement sur l'identité et l'intégration des immigrants, crainte de la ghettoïsation.²²»

Lors des consultations publiques, cette insécurité a trouvé écho dans nombre d'interventions de Québécois d'ascendance française évoquant la disparition de la culture francophone. De l'avis de la commission, un sentiment largement répandu d'une perte de

¹⁹ *Id.*

²⁰ Taylor et Bouchard étaient coprésidents de la CCPARDC. À titre de conseiller à la recherche et à l'analyse, Maclure a participé activement à la rédaction du rapport de celle-ci. Enfin, bien que Gagnon n'ait pas été membre du comité-conseil de la CCPARDC et qu'il n'ait pas participé directement à la rédaction de son rapport, ses travaux, notamment ceux qui abordent l'interculturalisme, ont inspiré les rédacteurs.

²¹ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport abrégé, p. 77.

²² *Id.*

repères se profile derrière ces propos. Dit autrement, il y aurait une impression générale que les grands idéaux ayant présidé à la Révolution tranquille n'ont pas été remplacés de sorte que l'on se retrouverait aujourd'hui face à un vacuum symbolique. Dans ce contexte, «les demandes d'ajustement religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité).²³»

La CCPARDC emploie une image évocatrice pour rendre compte de la crise. Il s'agirait «d'un face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder. Les membres de la majorité ethnoculturelle craignent d'être submergés par des minorités elles-mêmes fragiles et inquiètes de leur avenir.²⁴» Une telle conjoncture n'est évidemment pas propice à l'intégration dans l'égalité et la réciprocité. Pour instituer un rapport majorité-minorité qui soit conforme à l'idéal interculturel, la CCPARDC soutient que la «minorité culturelle, la francophonie québécoise a besoin d'une identité forte pour calmer ses inquiétudes et pour se comporter comme une majorité tranquille.²⁵» Une telle identité prend appui sur celle héritée par le passé canadien français certes, mais aussi sur toutes les autres présentes sur le territoire.

En définitive, la CCPARDC recommande de relancer l'imaginaire collectif québécois, de construire une identité commune suivant l'esprit interculturel où tous les Québécois, peu importe leur origine, pourraient se rencontrer, se reconnaître et s'épanouir. Il ne s'agit pas de construire artificiellement une identité collective, mais plutôt de s'entendre sur des valeurs et des projets collectifs. C'est donc une invitation à débattre, à proposer et à réaliser des projets d'action intercommunautaire que nous lance la CCPARDC. À ce sujet, elle recommande d'ailleurs à l'État d'encourager sous toutes ses formes ce type d'initiative afin de «réduire les stéréotypes et de favoriser la participation et l'intégration à la société québécoise.²⁶» Bref, l'invitation de la CCPARDC rejoint l'idée de pragmatique sociale intercommunautaire: «si

²³ *Id.*

²⁴ *Ibid.*, p. 79.

²⁵ *Id.*

²⁶ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport intégral, p. 269.

l'identité est mère de l'action commune, [...] elle peut en être aussi l'héritière.²⁷» Passons maintenant du discours à l'action en examinant un exemple de pratique de co-intégration issue des activités de consultation publique menées par la CCPARDC.

4.2.2 Les activités de consultation publique

L'un des mandats de la CCPARDC consistait à mener une vaste consultation publique. Pour ce faire, elle a tenu 31 jours d'audiences publiques dans 16 régions lesquelles ont permis de discuter de 328 mémoires et d'entendre 241 témoignages et elle a reçu plus de 900 mémoires. Outre ces méthodes traditionnelles, la CCPARDC a fait preuve d'innovation en ayant recours à deux autres activités: il s'agit des 4 forums nationaux et des 22 forums régionaux de citoyens ouverts sans restriction au public²⁸. Nous soutenons que ces forums constituent des exemples de pratiques de co-intégration contribuant à actualiser la francophonie québécoise comme cadre général d'intégration symbolique. Pour le démontrer, nous vous proposons d'étudier l'un des deux types de forums de délibération publique: les forums nationaux.

4.2.2.1 Les forums nationaux: une pratique de co-intégration

Souhaitant créer un esprit et un espace de rencontre et de dialogue entre citoyens d'origines diverses et libérer leur parole dans un cadre moins formel que celui des audiences, la CCPARDC a fait appel à l'INM pour organiser une série de quatre forums nationaux sur les rapports interculturels au Québec. Réputés faire partie du processus de consultation, ces forums ont cherché successivement à débattre des questions suivantes. Quelles sont les perceptions des jeunes au sujet de la laïcité au Québec et des accommodements pour motifs reli-

²⁷ Bouchard, «Nation et co-intégration», p. 35.

²⁸ Mentionnons que les deux types d'événements ont attiré respectivement 800 et 3 423 participants.

gieux ? Qui sont les Québécois musulmans ? Comment s'effectue l'intégration au Québec ? Et, par-delà nos différences, qu'est-ce qui nous unit ?

Outre le premier forum²⁹, les trois autres ont pris la forme de rencontres citoyennes d'une journée dont l'objectif consistait à favoriser la participation au débat public et le rapprochement interculturel en allant à la rencontre de l'Autre. Cet objectif n'aurait pu être atteint sans une stratégie de mobilisation et de recrutement interculturels. À cet égard, l'INM semble avoir bien relevé le défi puisque les participants se répartissaient à chaque fois selon une trentaine de pays de naissance et la quasi-totalité des ateliers de discussion comptait des membres de la minorité anglo-québécoise³⁰. Attardons-nous quelques instants sur cet aspect souvent négligé par la théorie politique contemporaine, c'est-à-dire les conditions de possibilité de la participation politique des citoyens appartenant à des minorités ethnoculturelles et nationales.

Au second chapitre, nous y avons fait rapidement allusion dans notre critique de la démocratie dialogique et agonique de Maclure. Nous soutenions que la légitimité de tout processus de délibération publique et de décision politique dépend notamment des efforts qui ont été déployés pour le rendre le plus inclusif possible ce qui pose inévitablement la question du comment: comment assurer la participation politique de tous, et en particulier celle des membres des minorités? À cet égard, la stratégie interculturelle de mobilisation et de recrutement de l'INM apporte quelques éléments de réponse³¹.

Celle-ci repose sur trois conditions de succès. Premièrement, l'organisme a fait de la participation citoyenne des Québécois issus des minorités une priorité institutionnelle en créant,

²⁹ Le premier forum national s'est tenu dans le cadre de la 4^e édition de l'École d'été de l'INM, en août 2007. Il a réuni 300 jeunes Québécois de toutes origines qui ont été invités à s'exprimer sur les accommodements pour motifs religieux et la laïcité au Québec. En présence des coprésidents, l'activité s'est déroulée en plénière et elle fut d'une durée de trois heures.

³⁰ Seule ombre au tableau, aucun participant n'était issu des Premières nations et Inuit.

³¹ Voir à ce sujet Geneviève Baril et Michel Venne, *La participation citoyenne des Québécois issus des minorités: l'ultime condition d'une intégration réussie. Les conditions de succès et l'expérience de l'INM*. Mémoire déposé aux audiences nationales de la CCPARDC, Montréal, INM, 2007, 19 p.

en 2006, un programme, *Pont interculturel*, et en lui allouant des ressources humaines et financières. Deuxièmement, il a développé un savoir-faire prenant appui sur trois pôles d'action : la recherche, la concertation et la mobilisation stratégique. À l'égard de ce dernier, mentionnons qu'il a élaboré et expérimentée une stratégie s'inspirant grandement de l'idée de coalition nationale en ce qu'elle s'articulant autour des mêmes partenaires – les Québécois issus de l'immigration récente (1^{ère} ou 2^e génération), des minorités ethnoculturelles, de la minorité anglo-québécoise et des Premières nations et Inuit – et qu'elle les convie à débattre des grands enjeux sociétaux dont le modèle québécois de gestion de la diversité. Enfin, l'INM a pris conscience de l'importance de tenir compte de la diversité culturelle dans l'ensemble des facettes de sa vie institutionnelle et d'adopter une attitude d'ouverture, de respect et d'inclusion. Évidemment, à elles seules, ces trois conditions ne permettent pas de lever tous les obstacles matériels et symboliques à la participation des Québécois des minorités, mais elles représentent tout de même un pas dans la bonne direction comme en font foi les inscriptions aux forums nationaux.

En dernière analyse, sans faire état de tout ce qui ressort de ces forums³², une constance mérite d'être soulevée: chacun a non seulement été une occasion d'apprentissages, de rencontres, d'interactions et de débats, mais aussi de propositions d'initiatives. Parmi celles-ci, une est revenue à chaque fois: celle de créer et de soutenir des espaces publics de délibération à l'image des forums nationaux afin de poursuivre sur une base continue la discussion sur le modèle québécois de gestion de la diversité ainsi que sur les valeurs et les projets communs. Cette proposition a d'ailleurs fait l'objet d'une recommandation prioritaire de la CCPARDC et elle va dans le sens de la construction, dans l'action, d'une identité commune forte.

Bref, se voulant des espaces publics de rencontre et de dialogue entre citoyens de région, de génération et d'origine diverses, les forums nationaux ont constitué des exemples de pratiques de co-intégration favorisant le rapprochement, les interactions et la compréhension mu-

³² Voir à ce sujet Michel Venne, *Forums nationaux: Rapport final déposé à la CCPARDC*. Montréal, INM, 2008, 34 p.

tuelle et contribuant, de ce fait, à actualiser la francophonie québécoise comme cadre général d'intégration symbolique, à construire une identité nationale forte.

CONCLUSION

L'INTERCULTURALISME:

LE MODÈLE QUÉBÉCOIS DE GESTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE

Finalement, l'interculturalisme québécois est-il différent du multiculturalisme canadien? Est-ce que la présente étude nous permet de trancher entre l'école multiculturelle et l'école interculturelle, qui défendent respectivement les thèses de la similitude et de la différence entre les politiques publiques canadiennes et québécoises en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel? Pour répondre à ces questionnements, présentons brièvement le raisonnement de chacune de ces écoles.

La première soutient que la politique canadienne du multiculturalisme et la politique québécoise de l'interculturalisme présentent plus de similarités que de divergences: elles tendent «de plus en plus à converger et à se préoccuper d'enjeux communs et [...] elles sont confrontées à des limites d'efficacité similaires.¹» Plus précisément, elle observe une même évolution au plan «de la formulation des politiques elles-mêmes, de leurs objectifs implicites [...] ainsi que des pratiques et résistances qu'elles ont suscitées.²»

¹ Marie Mc Andrew, «Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois: mythes et réalités», In *Pluralisme et éducation. Politiques et pratiques au Canada, en Europe et dans les pays du sud*, T. 1, sous la dir. de Marie Mc Andrew, Olga Galatanu et Rodolphe Toussaint, Montréal et Paris, Publications de la Faculté des sciences de l'éducation/Association francophone d'éducation comparée, 1995, p. 34.

² *Ibid.*, p. 44.

À titre d'illustration, au cours des années 1970 et jusqu'au milieu de la décennie suivante, le multiculturalisme et l'interculturalisme mettent l'accent sur la reconnaissance symbolique des minorités ethnoculturelles, sur l'importance de leur apport au sein de la société et sur le respect de leurs particularismes. Au cours de la période suivante, la priorité est accordée «à la gestion des tensions dues à la marginalisation et aux inégalités affectant des groupes d'immigration plus récente, «visibles» et provenant largement du Tiers-Monde.³» Enfin, au tournant des années 1990, on observe «un retour à des préoccupations du groupe majoritaire par l'accent qui est désormais mis sur les limites du relativisme culturel⁴». On note également un virage vers l'idée de citoyenneté: on cherche à assurer la cohésion sociale en développant le sentiment d'appartenance des individus à la société autour de l'idée de citoyenneté et de celle de valeurs communes et on les invitera à participer activement au développement socio-économique, politique et culturel.

Cela dit, Marie Mc Andrew, Danielle Juteau et Linda Pietrantonio identifient néanmoins quelques différences entre le multiculturalisme et l'interculturalisme dont le fait que le second «aborde [...] plus explicitement que [le premier] les contradictions potentielles entre les droits de la personne et le pluralisme, identifiant le respect des valeurs démocratiques, l'égalité des sexes, la non-violence et les droits des enfants comme des éléments non négociables du consensus pluraliste.⁵» Cependant, selon les trois auteures, cette différence est appelée à disparaître, car la politique canadienne du multiculturalisme tend, elle aussi, à s'engager sur cette voie. Une autre différence tient à ce que cette dernière «insiste [sur le fait] qu'il n'y a pas de culture «officielle» au Canada, alors que le Québec considère que la culture québécoise existe mais qu'elle est et deviendra de plus en plus pluraliste.⁶»

³ *Ibid.*, p. 45.

⁴ *Id.*

⁵ Danielle Juteau, Marie Mc Andrew et Linda Pietrantonio, «Multiculturalism à la Canadian » and Intégration à la Québécoise: Transcending their Limits». In *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, sous la direction de Rainer Bauböck et John Rundell, Brookfield, Ashgate Publishing, 1998, p. 100.

⁶ *Id.*

À la lumière de notre étude, cette différence ne nous apparaît pas anodine et nous avons été étonnés de constater que l'école multiculturelle la traite comme telle. À notre avis, il s'agit d'une différence fondamentale permettant d'expliquer pourquoi un État non souverain comme le Québec a décidé d'adopter sa politique de gestion de la diversité alors qu'il en existait déjà une au pays. Ainsi, bien que les deux politiques aient connu une évolution convergente au plan de leurs grandes orientations, elles divergent sur deux aspects fondamentaux, à savoir la représentation de ce qu'est la communauté politique québécoise et la reconnaissance ou non de son caractère distinct. Et ces divergences se répercutent inévitablement sur le mode d'intégration qu'elles préconisent. En cela, nous rejoignons le point de vue exprimé par la seconde école de pensée.

Celle-ci postule que l'interculturalisme québécois se distingue du multiculturalisme canadien en ce qu'il reconnaît le Québec comme «nation» ou «société distincte» et qu'il en fait son cadre général d'intégration symbolique, en d'autres termes son cadre d'opération. De plus, il met explicitement l'accent sur l'objectif d'intégration et de convergence des identités collectives au sein de l'espace public en précisant pour ce faire les conditions d'engagement réciproque de l'immigrant et de la société d'accueil (le fameux contrat moral d'intégration) ainsi que les conditions générales de son exercice (les trois choix de société fondamentaux du Québec). Dit autrement, le contrat moral d'intégration tel que défini dans l'*Énoncé* de 1990 stipule qu'il doit s'appliquer en conformité avec les trois choix fondamentaux du Québec, à savoir une société démocratique et pluraliste dont le français est la langue publique commune et officielle.

C'est ainsi que l'interculturalisme adopte une conception plus large de la langue française qui dépasse le simple aspect instrumental: bien plus qu'un outil de communication, elle représente la condition première de la participation et de la contribution des Québécois de toute origine à l'espace public. Pour cette raison, elle joue un rôle déterminant pour assurer l'intégration collective et la cohésion sociale. Par ailleurs, en cas de conflit, les immigrants et la société d'accueil sont solidairement responsables de le résoudre dans les limites qu'impose

une société démocratique et pluraliste. Pour ce faire, le modèle québécois de gestion de la diversité propose une démarche s'inscrivant dans le «mouvement de déjudiciarisation» dont l'idée phare est la pratique d'accommodement – c'est-à-dire une démarche visant le dialogue interculturel respectueux des différences, la recherche de compromis et la négociation d'ajustement concerté au sein même des institutions locales où le conflit a émergé avant de se tourner vers les tribunaux⁷.

À l'égard de ces éléments (langue française, intégration, participation, idéal de déjudiciarisation et dialogue citoyen interculturel) qui caractériseraient la gestion de la diversité au Québec, l'actualité politique québécoise montre cependant qu'il y a loin de la coupe aux lèvres ou elle révèle, à tout le moins, des inquiétudes et des tensions. En dépit des progrès remarquables que la politique linguistique au Québec a permis de réaliser depuis quarante ans, le Conseil supérieur de la langue française (CSLF) tirait récemment la sonnette d'alarme quant à la francisation de certaines catégories d'immigrants:

[...] en 2006, vingt-deux pour cent de l'ensemble de la population immigrée, soit plus de cent quatre-dix mille personnes, ne parlait pas français; [...] la francisation des immigrants anglotropes [allophone de langue maternelle non latine ou ne venant pas de pays de la francophonie internationale] stagne autour de quinze à vingt pour cent depuis trente ans; [...] l'usage du français comme langue du travail sur l'île de Montréal par les immigrants allophones n'a pas progressé depuis trente ans; l'usage du français dans les communications publiques par les allophones dans la région métropolitaine de recensement de Montréal l'emporte très légèrement sur l'anglais, mais semble rester stable depuis dix ans;⁸

De l'avis du CSLF, ces données montrent que la progression du français stagne. Si aucune action n'est entreprise pour renverser cette tendance, la viabilité même du modèle québécois de gestion de la diversité est compromise selon l'organisme qui conçoit la langue française comme un élément déterminant pour assurer la cohésion sociale.

⁷ Gagnon et Iacovino, «Le projet interculturel québécois», p. 413-436.

⁸ Québec, Conseil supérieur de la langue française, *Le français langue de cohésion sociale*. Québec. Les Publications du Québec. 2008, p. 8.

Un second exemple de l'actualité politique témoigne de l'existence d'un hiatus entre l'idéal de déjudiciarisation et la réalité. Il s'agit de l'«affaire Multani» concernant le port du kirpan à l'école publique. Celle-ci montre que les parties en cause – le jeune Gurbaj Singh Multani et la Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys – ont été incapables de s'entendre sur un compromis. En mars 2006, la Cour suprême du Canada a finalement tranché le litige en faveur du port du kirpan à l'école publique.

Le 2 mars 2006, la Cour suprême renversait la décision de la Cour d'appel en statuant que la décision de la Cour supérieure qui autorisait Gurbaj Singh Multani à porter son kirpan à l'école permettait de concilier la liberté religieuse du garçon et la sécurité des autres élèves.⁹

Un autre exemple s'inscrivant dans la même veine est le fameux débat sur les *accommodements raisonnables* qui s'est manifesté avec plus de vigueur dans l'espace public québécois suite à l'«affaire Multani». Celui-ci a révélé qu'«une part importante de la population du Québec portait un jugement très négatif sur les pratiques d'accommodement, allant jusqu'à considérer qu'elles menaçaient l'ordre social et [les] valeurs les plus fondamentales.¹⁰»

Face à ces événements récents, devons-nous conclure qu'au-delà de la rhétorique, le mode d'intégration préconisé par l'interculturalisme québécois n'est pas en voie de réalisation et qu'en définitive, rien de véritablement significatif ne permet de le distinguer de son pendant canadien? Pour y voir plus clair, reprenons le cadre d'analyse de Kallen afin d'examiner l'interculturalisme québécois et le multiculturalisme canadien sous l'angle d'une politique publique, d'une idéologie (ou d'un idéal-type) et d'une pratique politique.

Comme politiques publiques en matière d'immigration, d'intégration et de pluralisme culturel, nous avons vu que les politiques fédérales et provinciales mettent toutes deux l'accent sur le respect du pluralisme, la lutte contre le racisme et la discrimination et la parti-

⁹ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport intégral, p. 53.

¹⁰ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport abrégé, p. 13.

cipation des citoyens de toutes origines. Ajoutons à cela que les discours du gouvernement fédéral et du gouvernement québécois en matière de gestion de la diversité ont cherché tous deux à convaincre les immigrants et les minorités ethnoculturelles d'appartenir à part entière à la société qui les accueille et à susciter un fort sentiment d'adhésion. En outre, mentionnons qu'on observe des tensions non résolues de part et d'autre quant à la représentation de la nation et au mode d'intégration devant l'accompagner. Du côté du multiculturalisme canadien, certains ont rejeté la conception unitaire, multiculturelle et bilingue du Canada qui nie le caractère multinational de ce dernier tandis que d'autres ont signifié leur désaccord à l'endroit d'un mode d'intégration qui favoriserait la segmentation, la ghettoïsation et le maintien d'une hiérarchie entre les groupes ethnoculturels empêchant ainsi le développement de l'unité nationale.

La politique québécoise de l'interculturalisme révèle également des éléments de dissensus autour du mode d'intégration et plus largement de la représentation de la communauté politique québécoise. En retraçant son historique depuis 1960, nous avons vu que le discours gouvernemental a promu successivement cinq modes d'intégration – à savoir l'affirmation nationale (1960-1976), la convergence culturelle (1976-1985), la culture publique commune (1985-1994), la citoyenneté québécoise (1994-2003) et le retour de la culture publique commune (2003-2007). Nous avons également mis en relief que la transition d'une période à l'autre correspond à l'élection d'un nouveau gouvernement, tantôt libéral, tantôt péquiste et qu'à chacune de ces occasions, celui-ci reformule au plan symbolique ce qui fonde le lien social québécois alimentant de plus belle le fameux débat sur la redéfinition de la nation québécoise et sur ses conditions de développement.

Or, c'est précisément ici que divergent les politiques publiques du gouvernement fédéral et du gouvernement québécois: contrairement aux premières, les secondes accordent un statut particulier à la langue française et elles reconnaissent le Québec comme une nation. Une telle position fait écho à celle soutenue à la fin des années 1960 par la Commission Laurendeau-Dunton qui promouvait le bilinguisme et le biculturalisme. Bien que la définition de la nation

québécoise fasse l'objet de vigoureux débats sur la scène politique québécoise, des éléments de consensus se dégagent du discours gouvernemental depuis 1960: le Québec est une nation majoritairement francophone, libérale, démocratique et pluraliste. Ce constat nous conduit maintenant à examiner l'interculturalisme en tant qu'idéologie.

Tel que proposé au troisième chapitre de ce mémoire à partir de la pensée de Taylor, Maclure, Gagnon, Iacovino, Karmis et Bouchard, les principes sous-tendant le consensus québécois que nous venons d'évoquer fondent normativement l'interculturalisme comme cadre général d'intégration symbolique. Une telle conception du vivre-ensemble repose sur une approche contextuelle de la théorie politique rejoignant étroitement la perspective multiculturelle de Parekh et l'idée de *justice as evenhandedness* de Carens. En effet, l'interculturalisme tente de concilier universalisme et particularisme (les impératifs de cohésion sociale et du respect de la diversité) en s'appuyant sur un libéralisme ouvert à la différence culturelle, sur une conception multinationale de la citoyenneté, sur une identité nationale résolument inclusive et sur une langue publique commune comme dénominateur culturel principal.

Au-delà de ces éléments de convergence entre l'interculturalisme et le multiculturalisme analysés sous l'angle idéologique, nous émettons l'hypothèse, en vertu de la littérature que nous avons analysée, que le premier se distingue du second par la manière dont il conçoit l'exercice de gestion de la diversité, c'est-à-dire comme une pratique à la fois démocratique, discursive, «dissensuelle» (pour reprendre l'expression de Maclure) et perpétuelle, ainsi que par l'importance conséquente qu'il accorde aux mécanismes de délibération publique et de décision politique.

Au plan de la pratique politique, notre étude ne nous permet cependant ni d'infirmer, ni de confirmer cette hypothèse, ni de montrer en quoi exactement l'interculturalisme et le multiculturalisme diffèrent au plan empirique. À notre décharge, mentionnons que nous n'avons recensé aucun travail théorique à ce sujet. Cela dit, notre étude nous permet d'affirmer qu'il existe des exemples de pratiques politiques poursuivant l'idéal interculturel fondé sur la fran-

cophonie québécoise ainsi que sur le mode de co-intégration tel que défini au quatrième chapitre. Une telle affirmation prend appui sur les orientations générales du rapport de la CCPARDC (lesquelles nous estimons ont adopté la francophonie québécoise comme représentation de la nation) ainsi que sur l'une de ses activités de consultation (les forums nationaux lesquels sont, à notre avis, des exemples concrets de la philosophie animant le mode de co-intégration). Rappelons brièvement ce que nous entendons par «francophonie québécoise» et par «mode de co-intégration», les deux caractéristiques principales de l'interculturalisme québécois que nous postulons.

La francophonie québécoise est une représentation de la nation agissant comme cadre général d'intégration symbolique; elle se fonde sur la langue française (comme dénominateur culturel principal), le partage d'un territoire (celui correspondant aux frontières du Québec) ainsi que le partage de valeurs (le libéralisme, la démocratie et le pluralisme) et de projets collectifs (dont le maintien et le développement d'une francophonie nord-américaine). Pour sa part, le mode de co-intégration accompagnant cette représentation collective préconise une gestion de la diversité reposant sur trois caractéristiques principales: (1) un pacte civique d'intégration engageant réciproquement la majorité et les nouveaux arrivants, (2) une vaste coalition nationale débattant du modèle québécois de gestion de la diversité et (3) une pragmatique sociale intercommunautaire contribuant à construire une identité nationale forte. En cela, cette définition du mode d'intégration rejoint celle mise de l'avant par l'école interculturelle, et plus largement les valeurs cardinales du modèle québécois de l'interculturalisme: l'échange, la conciliation et la réciprocité.

En guise de conclusion, rappelons que notre mémoire se veut une modeste contribution au débat public entourant l'adoption éventuelle d'une politique québécoise de l'interculturalisme. Prenant la forme d'un essai de définition, nous avons donc cherché à approfondir la notion d'interculturalisme québécois qui rappelons-le avait fait l'objet d'aucun débat théorique majeur contrairement à son pendant canadien. Pour ce faire, nous avons proposé une réflexion reposant sur les trois postulats suivants: tout d'abord, la caractéristique

principale de l'interculturalisme est qu'il a été conçu pour répondre aux défis particuliers auxquels le Québec est confronté à titre de société d'accueil majoritairement francophone se trouvant en contexte de minoritaire au Canada et en Amérique du Nord et dont le statut politique renvoie à celui d'une entité fédérée; ensuite, reconnaissant le Québec en tant que nation, il en fait son cadre d'opération; enfin, il correspond à la fois à une politique publique, à un idéal-type et à une pratique politique.

Pour terminer, en nous appuyant sur notre essai de définition et sur les recommandations de la CCPARDC, voici quelques perspectives de développement pour l'interculturalisme québécois. En tant que politique publique, nous avons vu au second chapitre que celui-ci est rendu à l'étape d'une reformulation. Cette conclusion rejoint l'une des recommandations de la CCPARDC qui invite l'État québécois à adopter, à la suite d'une vaste consultation publique et d'un vote à l'Assemblée nationale, une politique définissant et établissant officiellement l'interculturalisme comme modèle de gestion de la diversité au Québec. La CCPARDC juge cette recommandation prioritaire, car cela n'a jamais encore été fait et que «le multiculturalisme canadien ne semble pas bien adapté à la réalité québécoise¹¹». Une autre recommandation retient notre attention: il s'agit de celle portant sur la promotion de l'interculturalisme au sein de la société québécoise¹². Nous croyons que celle-ci est étroitement liée à la précédente en ce que les consultations publiques pourraient être l'occasion de lancer les activités de promotion de l'interculturalisme en conviant tous les Québécois, quelque soit leur origine, à participer à la délibération publique afin de le définir et de l'établir officiellement comme modèle de gestion de la diversité au Québec.

En tant que pratique politique, la réalisation et l'actualisation de l'interculturalisme ne dépendent pas uniquement de l'État québécois. À titre d'exemple, d'autres acteurs collectifs ayant développé une pratique de co-intégration telle que définie au quatrième chapitre peuvent être mis à contribution. La CCPARDC abonde dans ce sens et elle estime que des orga-

¹¹ Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport abrégé, p. 41.

¹² Québec, CCPARDC, *Fonder l'avenir*, Rapport intégral, p. 269.

nismes comme la Fondation de la tolérance, l'Institut du Nouveau Monde et Vision Diversité pourraient en quelque sorte servir de modèle en matière de formation, d'action intercommunautaire, de dialogue, de débat interculturels et de promotion de la diversité. Pour cette raison, elle recommande à l'État québécois d'accroître son soutien financier à de tels organismes ou à des initiatives allant dans ce sens¹³. Enfin, estimant «[qu'] on ne dispose pas actuellement d'une connaissance suffisante de la situation de l'interculturalisme¹⁴», la CCPARDC recommande à l'État de consacrer des fonds de recherche et, à cet égard, elle identifie quelques pistes.

Il faudrait lancer des enquêtes sur l'état ou la fréquence des interactions entre groupes ethniques et, à l'aide d'indicateurs à construire, évaluer les effets des programmes en vigueur, dresser un bilan des réalisations dans le sillage de l'*Énoncé de politique* de 1990 en regard de ses grands objectifs (connaissance de la société québécoise chez les immigrants et au sein des minorités ethniques, rapprochement interculturel, développement du pluralisme...).¹⁵

Une telle recommandation rejoint un des constats que nous avons établi très tôt au terme de notre revue de la littérature, à savoir que l'interculturalisme québécois n'a fait l'objet d'aucun débat théorique majeur contrairement à son pendant canadien.

Bref, il faut saisir la balle au bond et profiter du mouvement de mobilisation soulevé par les travaux de la CCPARDC pour poursuivre le développement de l'interculturalisme québécois. Comme nous venons de l'illustrer, les propositions de projet ne manquent pas, mais la volonté politique sera-t-elle au rendez-vous ?

¹³ *Ibid.*, p. 266.

¹⁴ *Ibid.*, p. 261.

¹⁵ *Id.*

BIBLIOGRAPHIE

Livres

Abu-Laban, Yasmeeen et Christina Gabriel. *Selling Diversity: Immigration, Multiculturalism, Employment Equity, and Globalization*. Peterborough: Broadview Press, 2002, 202 p.

Bauer, Julien. *Les Minorités au Québec*. Montréal: Boréal Express, 1994, 126 p.

Bissoondath, Neil. *Le marché aux illusions: La méprise du multiculturalisme*. Montréal: Boréal, 1995, 242 p.

Bouchard, Gérard et Michel Lacombe. *Dialogue sur les pays neuf*. Montréal: Boréal, 1999, 224 p.

Bouchard, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde: Essai d'histoire comparée*, Montréal: Boréal, 2000, 503 p.

Caldwell, Gary. *La culture publique commune: Les règles du jeu de la vie publique au Québec et les fondements de ces règles*. Québec: Éditions Nota Bene, 2001, 191 p.

Carens, Joseph H. *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*. New York: Oxford University Press, 2000, 284 pages.

Elbaz, Mikhaël et Denise Helly (dir. publ.). *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2000, 260 p.

Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. *De la nation à la multination: Les rapports Québec-Canada*, Montréal: Boréal, 2007, 263 p.

Gervais, Stéphane, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dir. publ.). *Du tricoté serré au mélangé serré? La culture publique commune au Québec en débats*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008, 360 p.

Helly, Denise. *Le Québec face à la pluralité culturelle: Un bilan documentaire des politiques, 1977-1994*. Sainte-Foy (Qué.): Presses de l'Université Laval, 1996, 491 p.

Helly, Denise. *Revue des études ethniques au Québec: 1977-1996*. Montréal: ministère de l'Immigration et de la Citoyenneté, Métropolis et Immigration et métropoles Montréal, 1997, 310 p.

Kymlicka, Will et Wayne Norman. *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 444 p.

Kymlicka, Will. *La citoyenneté multiculturelle: Une théorie libérale du droit des minorités*. Montréal: Boréal, 2001, 357 p.

Leroux, Georges. *Éthique, culture religieuse, dialogue. Arguments pour un programme*. Montréal: Fides, 2007, 117 p.

Maclure, Jocelyn. *Récits identitaires: Le Québec à l'épreuve du pluralisme*. Montréal: Québec/Amérique, 2000, 219 p.

Pal, Leslic. *Interests of State: The Politics of Language, Multiculturalism, and Feminism in Canada*. Montréal: McGill-Queen's University Press, 1993, 330 p.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, 379 p.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, 607 p.

Tully, James. *Une étrange multiplicité: Le constitutionnalisme à une époque de diversité*. Sainte-Foy (Qué.): Presses de l'Université Laval; Talence: Presses universitaires de Bordeaux, 1999, 242 p.

Chapitres de livre

Bauer, Julien. «La pyramide des identités selon la *Charte canadienne des droits et libertés*». In *Les identités en débat. Intégration ou multiculturalisme?*, sous la dir. d'Hélène Greven-Borde et Jean Tournon, p. 188-202. Montréal : Harmattan, 2000.

Bouchard, Gérard. «Construire la nation québécoise: Manifeste pour une coalition nationale». In *Penser la nation québécoise*, sous la dir. de Michel Venne, p. 49-68. Montréal: Québec/Amérique, 2000.

Bouchard, Gérard. «Nation et co-intégration: Contre la pensée dichotomique». In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, p. 21-36. Montréal: Québec/ Amérique, 2001.

Bouchard, Gérard. «Crise de culture ou transition? Pour une nouvelle alliance du discours et de l'action». In *La culture québécois est-elle en crise?*, sous la dir. de Gérard Bouchard et Alain Roy, p. 111-157. Montréal: Boréal, 2007.

Bourque, Gilles et Jules Duchastel. «Multiculturalisme, pluralisme et communauté politique: Le Canada et le Québec». In *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, sous la dir. de Mikhael Elbaz et Denise Helly, p. 147-169. Québec: Presses de l'Université Laval, 2000.

Cardinal, Linda. «Immigration et multiculturalisme au Canada: Genèse d'une problématique». In *Les politiques publiques canadiennes*, sous la dir. de Manon Tremblay, p. 57-90. Sainte-Foy (Qué.): Presses de l'Université Laval, 1998.

Gagnon, Alain-G. «Le Québec, une nation inscrite au sein d'une démocratie étriquée». In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G. Gagnon, p. 31-66. Montréal: Québec/Amérique, 2001.

Gagnon, Alain-G. «Le dossier constitutionnel Québec – Canada», In *Québec: État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 151-174. Montréal: Québec/Amérique, 2003.

Gagnon, Alain-G. «Le fédéralisme multinational démocratique sous examen: tensions et résistances», In *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bordeaux: Centre de recherche et d'étude sur le Québec et le Canada en sciences sociales, sous la dir. de Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon, p. 43-74. Saint-Nicolas (Qué.): Presses de l'Université Laval; Bruxelles: Presses Interuniversitaires Européennes, 2006.

Gagnon, Alain-G. et Raffaele Iacovino. «Le projet interculturel québécois et l'élargissement des frontières de la citoyenneté». In *Québec: État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 413-436. Montréal: Québec/Amérique, 2003.

Juteau, Danielle. «Du dualisme canadien au pluralisme québécois». In *Relations ethniques et éducation dans les sociétés divisées (Québec, Irlande du Nord, Catalogne et Belgique)*, sous la dir. de Marie Mc Andrew et France Gagnon, p. 14-26, Montréal et Paris: L'Harmattan, 2000.

Jutcau, Danielle, Marie Mc Andrew et Linda Pietrantonio. «Multiculturalism à la Canadian » and Intégration à la Québécoise: Transcending their Limits». In *Blurred Boundaries: Migration, Ethnicity, Citizenship*, sous la direction de Rainer Bauböck et John Rundell, p. 95-110. Brookfield: Ashgate Publishing, 1998.

Karmis, Dimitrios. «Interpréter l'identité québécoise». In *Québec: État et Société*, T. 1, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 305-327. Montréal: Québec/Amérique, 1994.

Karmis, Dimitrios. «Pluralisme et identité(s) nationale(s)». In *Québec: État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 85-116. Montréal, Québec/Amérique, 2003.

Labelle, Micheline. «La politique de la citoyenneté et de l'interculturalisme au Québec : défis et enjeux». In *Les identités en débat. Intégration ou multiculturalisme?*, sous la dir. d'Hélène Greven-Borde et Jean Tournon, p. 269-294. Montréal: Harmattan, 2000.

Labelle, Micheline. «Options et bricolages identitaires dans le contexte québécois», In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Alain-G. Gagnon et Jocelyn Maclure, p. 295-320. Montréal: Québec/Amérique, 2001.

Labelle Micheline et François Rocher. «Pluralisme national et souveraineté au Canada : Lutes symboliques autour des identités collectives». In *Diversité et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bordeaux: Centre de recherche et d'étude sur le Québec et le Canada en sciences sociales, sous la dir. de Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon, p. 145-168. Saint-Nicolas (Qué.): Presses de l'Université Laval; Bruxelles: Presses Interuniversitaires Européennes, 2006.

Labelle, Micheline. «De la culture publique commune à la citoyenneté». In *Du tricoté serré au métissé serré? La culture publique commune au Québec en débats*, sous la dir. de Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, p. 19-43. Québec: Presses de l'Université Laval, 2008.

Maclure, Jocelyn, «Pluralisme et démocratie: dialogue, décision et dissensus». In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G Gagnon, p. 251-267. Montréal: Québec/Amérique, 2001.

Maclure, Jocelyn. «Récits et contre-récits identitaires au Québec», In *Québec : État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 45-62. Montréal: Québec/Amérique, 2003.

Maclure, Jocelyn, «Politique linguistique ou politique d'intégration? La promotion de la langue dans une communauté politique libérale, démocratique et pluraliste.», In *Le français, langue de la diversité québécoise: Une réflexion pluridisciplinaire*, sous la dir. de Pierre Georgeault et Michel Pagé, p. 153-170. Montréal: Québec/Amérique, 2006.

Maclure, Jocelyn. «La culture publique commune dans les limites de la raison publique». In *Du tricoté serré au métissé serré ?*, sous la dir. de Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux, p. 87-108. Montréal: Presses de l'Université Laval, 2008.

Mc Andrew, Marie. «Multiculturalisme canadien et interculturalisme québécois: Mythes et réalités». In *Pluralisme et éducation: Politiques et pratiques au Canada, en Europe et dans les pays du sud. L'apport de l'éducation comparée*, T. 1, sous la dir. de Marie Mc Andrew, Olga Galatanu et Rodolphe Toussaint, p. 22-51. Montréal et Paris: Publications de la Faculté des sciences de l'éducation/Association francophone d'éducation comparée, 1995.

Mc Andrew, Marie. «Immigration, pluralisme et éducation», In *Québec : État et Société*, T. 2, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 345-368. Montréal: Québec/Amérique, 2003.

Mc Andrew, Marie. «Éducation interculturelle et éducation à la citoyenneté dans les nouveaux programmes québécois: Une analyse critique». In *Quelle formation pour l'éducation à la citoyenneté*, sous la dir. de Fernand Ouellet, p. 34-38. Saint-Nicolas (Qué.): Presses de l'Université Laval, 2004.

Salée, Daniel. «De l'avenir de l'identité nationale québécoise ». In *Repères en mutation: Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, sous la dir. de Jocelyn Maclure et Alain-G Gagnon, p.133-164. Montréal: Québec/Amérique, 2001.

Taylor, Charles. «The Diversity of Goods». Chap. in *Philosophy and Human Sciences*, p. 230-247. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Charles. «La politique de reconnaissance». In *Multiculturalisme, différence et démocratie*, p. 41-99. Paris: Flammarion, 1994.

Taylor, Charles. « Le pluralisme et le dualisme ». In *Québec : État et Société*, T. 1, sous la dir. de Alain-G. Gagnon, p. 61-86. Montréal: Québec/Amérique, 1994.

Taylor, Charles. «Nation culturelle, nation politique». In *Penser la nation québécoise*, sous la dir. de Michel Venne, p. 49-68. Montréal: Québec/Amérique, 2000.

Articles de périodique

Balthazar, Louis. «Reconnaissance et identité dans le contexte canadien». *Revue internationale d'études canadiennes*, no 10, (automne), 1994, p. 139-143.

Bouchard, Gérard. «La nation au singulier et au pluriel: L'avenir de la culture nationale comme «paradigme» de la société québécoise». *Cahiers de recherche sociologique*, no 25, 1995, p. 79-99.

Caldwell, Gary. «Immigration et la nécessité d'une culture publique commune». *L'Action nationale*, vol. LXXVIII, no 8 (octobre), 1988, p. 705-711.

Courtois, Stéphane. «Droit et démocratie chez John Rawls et Jürgen Habermas: Fondationnalisme des droits ou démocratie délibérative ?». *Politique et Sociétés*, vol. 22, no 2, 2003, p. 103-124.

Gagnon, Alain-G. «Plaidoyer pour l'interculturalisme». *Possibles*, (automne) 2000, p. 11-25.

Gignac, Jean-Luc. «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire: Taylor, Walzer, Kymlicka». *Politique et Sociétés*, vol. 16, no 2, 1997, p. 31-65.

Harvey, Julien. «Culture publique, intégration et pluralisme». *Relations*, (octobre) 1991, p. 239-241.

Harvey, Julien et Gary Caldwell. «Culture publique commune». *L'Action nationale*, vol. LXXXIV, no 6, (juin) 1994, p. 786-794.

Kallen, Evelyn. «Multiculturalism : Ideology, Policy and Reality». *Journal of Canadian Studies*, vol. 17, no 1, (printemps) 1982, p. 51-63.

Karmis, Dimitrios. «Cultures autochtones et libéralisme au Canada: les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor». *Revue canadienne de science politique*, vol. XXVI : 1, (mars) 1993, p. 69-96.

Labelle, Micheline, François Rocher et Guy Rocher. «Pluriethnicité, citoyenneté et intégration: la souveraineté pour lever les obstacles et les ambiguïtés», *Cahiers de recherche sociologique*, no 25, 1995, p. 214-245.

Labelle, Micheline et Daniel Salée. «La citoyenneté en question: L'État canadien face à l'immigration et à la diversité». *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no 2, 1999, p. 125-144.

Labelle, Micheline. «Le défi de la diversité au Canada et au Québec». *Options politiques*, (mars-avril) 2005, p. 92-97.

Lemaire, Paul-Marcel. «La communication interculturelle». *L'Action nationale*, vol. LXXVIII, no 7, (septembre) 1988, p. 585-606.

Maclure, Jocelyn. «Introduction. Penser le lien collectif: Mémoire et identité au Québec». *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 5, no 2, 2002, p.13-20.

Maclure, Jocelyn. «The Politics of Recognition at an Impasse? Identity Politics and Democratic Citizenship». *Canadian Journal of Political Science*, mars 2003, p. 3-21.

Mc Andrew, Marie. «Des balises pour une société ouverte et inclusive». *Options politiques*, (septembre) 2007, p. 45-51.

Seymour Wilson, Vince. «The Tapestry Vision of Canadian Multiculturalism». *Canadian Journal of Political Science*, vol. 26, no. 4, (décembre) 1993, p. 645-669.

Stéphane Vibert. «La démocratie dans un espace 'postnational'? Holisme, individualisme et modernité politique». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 26, no1, 2002, p. 177-194.

Dictionnaires

Chatelet, François, Olivier Duhamel et Evelyne Pisier. «Rawls, John: Théorie de la justice». In *Dictionnaire des œuvres politiques*, p. 971-982. 3^e éd. rev. et augm. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

Raynaud, Philippe et Stéphane Rials. «Communauté et communautarisme». In *Dictionnaire de philosophie politique*, 1^{ère} éd., p. 112-116. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Thèses de maîtrise

Mathieu, Geneviève. «Le débat sur la redéfinition de la nation au Québec: Fernand Dumont et ses critiques ». Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2000, 162 p.

Sévigny, Charles-Antoine. *La citoyenneté en contexte de diversité culturelle*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008, 169 p.

Communication scientifique

Juteau, Danielle. *Les ambiguïtés de la citoyenneté au Québec*. Grandes Conférences Desjardins, Montréal: Programme d'études sur le Québec, 2000, 24 p.

Documents officiels et gouvernementaux

Canada, Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. *Rapport préliminaire*. Ottawa : Imprimeur de la Reine, 1965, 131 p.

Canada, Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme. *L'apport culturel des autres groupes ethniques*. Vol. 4 de *Rapport de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme*. Ottawa: Imprimeur de la Reine, 1970, 369 p.

Québec, Allocution du premier ministre du Québec, M. Lucien Bouchard, à l'occasion de l'adoption du projet de loi no 99, Québec, décembre 2000. [En ligne]. <http://www.premier->

ministre.gouv.qc.ca/salle-de-presse/discours/2000/decembre/2000-12-07.shtm (page consultée 21 avril 2008).

Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Accommodements et différences. Vers un terrain d'entente : la parole aux citoyens*. Document de consultation. Québec: Les Publications du Québec, août 2007, 44 p.

Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*. Rapport intégral. Québec: Les Publications du Québec, mai 2008, 307 p.

Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles. *Fonder l'avenir: Le temps de la conciliation*. Rapport abrégé. Québec: Les Publications du Québec, mai 2008, 99 p.

Québec, Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec. *Le français, une langue pour tout le monde: Une nouvelle approche stratégique et citoyenne*. Québec: Les Publications du Québec, 2001, 285 p.

Québec, Conseil des communautés culturelles et de l'immigration. *Gérer la diversité dans un Québec francophone, démocratique et pluraliste: Principes de fond et de procédure pour guider la recherche d'accommodements raisonnables*. Québec: Les Publications du Québec, 1993, 103 pages.

Québec. Conseil permanent de la jeunesse. *Remixer la cité: La participation citoyenne des jeunes Québécois issus de l'immigration et des minorités visibles*. Québec: Les Publication du Québec, 2004, 126 p.

Québec, Conseil supérieur de la langue française. *Le français langue de cohésion sociale*. Québec: Les Publications du Québec, 2008, 55 p.

Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. *Autant de façons d'être Québécois: Plan d'action à l'intention des communautés culturelles*. Québec: Éditeur officiel, 1981, 78 p.

Québec, ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration. *Au Québec pour bâtir ensemble: Énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*. Québec: Les Publications du Québec, 1990, 87 p.

Québec, ministère d'État au Développement culturel. *La politique québécoise du développement culturel*. Québec: Éditeur officiel, 1978, 146 p.

Québec, ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles. *Briller parmi les meilleurs: Des valeurs partagées, des intérêts communs. Pour assurer la pleine participation des*

Québécois des communautés culturelles au développement du Québec. Québec: Les Publications du Québec, 2004, 142 p.

Québec, ministère des Relations avec les citoyens et de l'Immigration. *La citoyenneté québécoise: Document de consultation pour le forum national sur la citoyenneté et l'intégration*. Québec: Les Publications du Québec, 2000, 50 p.

Articles de journaux

Berns, Dominique. «Abolir toute inégalité qui n'est pas à l'avantage du moins favorisé: Rawls, un libéral de gauche». *Le Soir* (Bruxelles), 29 novembre, 2002.

Gagnon, Alain-G. «Plaidoyer pour une commission nationale sur la citoyenneté québécoise», *Le Devoir* (Montréal), 15 juin, 2001, p. A9.

Labelle, Micheline et François Rocher. «Colloque sur les «nations sans État»: La citoyenneté québécoise est déjà en construction. L'ambiguïté du statut politique de la province rend cependant la démarche ardue», *Le Devoir* (Montréal), 21 juin 2001, p. A7.

Larose, Gérald. «Langue: une nouvelle approche stratégique et citoyenne». *La Presse* (Montréal), 21 août 2001, p. A11.

Maclure, Jocelyn. «Commission nationale sur la citoyenneté: Pour une politique des relations civiles. La mise en place d'un véritable dialogue politique s'impose, afin d'imaginer de nouveaux modes de vivre ensemble». *Le Devoir* (Montréal), 8 août 2001, p. A7.

Mouffe, Chantal. «Le libéralisme américain et ses critiques». *Esprit*, no 3, mars 1987, p. 100-114.

Autres

Baril, Geneviève et Michel Venne. *La participation citoyenne des Québécois issus des minorités: l'ultime condition d'une intégration réussie. Les conditions de succès et l'expérience de l'INM*. Mémoire déposé aux audiences nationales de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Montréal: Institut du Nouveau Monde, 2007, 19 p.

Venne, Michel. *Forums nationaux: Rapport final déposé à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles*. Montréal: Institut du Nouveau Monde, 2008, 34 p.